No. 3618.16
v.1
Heft 1-7

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
Boston Public Library

http://www.archive.org/details/naturrechtundv12maus

# DAS VÖLKERRECHT

## BEITRÄGE ZUM WIEDERAUFBAU DER RECHTS- UND FRIEDENSORDNUNG DER VÖLKER

IM AUFTRAGE DER
KOMMISSION FÜR CHRISTLICHES VÖLKERRECHT
HERAUSGEGEBEN VON

DR. GODEHARD JOS. EBERS
PROFESSOR DER RECHTE AN DER UNIVERSITÄT
ZU MÜNSTER I. W.

1. U. 2. HEFT

## NATURRECHT UND VÖLKERRECHT

FREIBURG IM BREISGAU 1918
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, STRASSBURG UND WIEN

# NATURRECHT UND VÖLKERRECHT

VON

DR. JOSEPH MAUSBACH

DOMPROPST UND PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT
ZU MÜNSTER I. W.

FREIBURG IM BREISGAU 1918
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, STRASSBURG UND WIEN

A. G. 14

Alle Rechte vorbehalten

Oct. 14, 1920
H

PUBLIC LIBRARY
OF THE
CITY OF BOSTON

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg i. Br.

# INHALT.


Seite

Einleitung . . . . . 1

Erstes Kapitel. Das sittliche Naturgesetz . . . . 11

§ 1. Widerlegung des Moralpositivismus . . . . 12

§ 2. Wesen und Begründung des Naturgesetzes . . . 21

Zweites Kapitel. Das Naturrecht . . . . . 41

§ 1. Zur Abgrenzung der Begriffe «Sittlichkeit» und «Recht». 43

§ 2. Das Wesen des Rechts . . . . . 52

§ 3. Die Tatsache des Naturrechts . . . . . 65

Drittes Kapitel. Das Völkerrecht und seine naturgesetzliche Grundlage . . . . . 94

§ 1. Zur Rechtsnatur des Völkerrechts . . . . . 97

§ 2. Zum Inhalt des Völkerrechts . . . . . 112

# Einleitung.

Was wir seit mehr als drei Jahren im Weltkriege erleben, ist ein Kampf physischer Gewalt, nationaler Leidenschaft und wirtschaftlicher Interessen, in dem die Sprache der Sittlichkeit und des Rechts, wie es scheint, verstummt ist oder doch wenig Gehör findet. Die durch Überlieferung geheiligten Normen und Einrichtungen des Rechts sind beiseite gesetzt oder erschüttert; es wankt nicht nur die ganze Ordnung des Völkerrechts, auch innerhalb der Staaten, die schwer um ihre Existenz ringen, gehen tiefgreifende Umwandlungen in Recht und Sitte vor sich; die seelische und wirtschaftliche Not erzeugt selbst im privaten und häuslichen Leben eine Gleichgültigkeit gegen das Sittengesetz, besonders gegen rechtlich-soziale Pflichten, die vor allem für das heranwachsende Geschlecht das Schlimmste befürchten läßt. Auf den ersten Blick scheint gegenüber diesem brutalen Realismus jeder Appell an die sittliche Ordnung zu versagen; nicht die Ideen herrschen, sondern die nackten Tatsachen, nicht das Recht, sondern die Macht, nicht ein vernünftiges Sollen, sondern das unerbittliche Müssen! Naturgesetz? Naturrecht? Jawohl; aber nicht im Sinne eines Plato und Augustin, eines Thomas, Leibniz und Kant, sondern so, wie es die mechanistische Naturauffassung mit ihrem ideenlosen Kampf ums Dasein versteht!

Und doch vernehmen wir bei schärferem Zuhorchen auch im Wogenbrausen des Weltkrieges die deutliche Sprache des Menschheitsgewissens als einer «Stimme Gottes über den Wassern». Welche Nation oder Regierung ist es, die den

Krieg heraufbeschworen hat? Das ungeschwächte Interesse, mit dem diese Frage immer wieder aufgeworfen und umstritten wird, gilt nicht der bloßen historischen Tatsache, es gilt der Klarstellung der sittlichen und rechtlichen Schuld am Kriege. Die Aufmerksamkeit und Spannung, mit dem man die Kriegsmaßnahmen und Kriegsmethoden verfolgt, hat nicht nur den Zweck der Ab- und Gegenwehr; man weiß es, jedes unbestreitbare Unrecht des Gegners ist der wirksamste Zündstoff, um überall die Flamme sittlicher Empörung auflodern zu lassen. Die Friedensverhandlungen haben vielverheißend ihren Anfang genommen; wir denken dabei an Festigung unserer Macht, an reale Sicherungen; allein eine der tiefsten, brennendsten Empfindungen bei vielen, und nicht den Schlechtesten, ist doch auch die, daß die gerechte Sache triumphiere und Unrecht und Frevelmut gestraft und in Schranken gewiesen werde! Wir besinnen und rüsten uns zum großen Werk des Wiederaufbaues, der Erneuerung Europas und Deutschlands. Hätten wir es nicht schon gewußt, das Schauspiel, das uns Rußland heute bietet, müßte uns zeigen, daß unklarer Nationalismus und Fortschrittsdrang wohl ausreichen zum Abbruch, aber nicht zum Aufbau einer neuen Ordnung der Gesellschaft; anderseits kann das positive, geschichtliche Recht, nachdem die Überlieferung so jäh durchbrochen, nicht einziger Baugrund für die Welt der Zukunft sein. Wie also könnten wir hoffen, zu einer dauernden und soliden Neugestaltung der Dinge zu kommen, wenn wir uns nicht auf sittliche, soziale und rechtliche Grundsätze stützen könnten, die für alle Zeiten gelten, allen Völkern und Ständen gerecht werden, und diese ihre innere Weisheit und Lebenskraft in jahrhundertealter Erfahrung bewährt haben!

Nichts anderes haben wir im Sinne, wenn wir im Geiste der christlichen Weltanschauung von Naturgesetz und Naturrecht sprechen.

Daß eine reine Gewaltpolitik, die rücksichtslose Entfaltung des «Willens zur Macht», auch für die Staaten nicht nur eine unsittliche, sondern auf die Dauer auch eine unkluge, selbstzerstörende Politik ist, soll hier nicht eigens erörtert werden. Leider konnten sich unsere Gegner von Anfang des Krieges an auf einzelne Schriften deutscher Autoren berufen, die mindestens das Vorurteil wecken mußten, als träten sie für Nietzsches schrankenlose Herrenmoral im politisch-nationalen Leben ein. Eine solche Vergötterung der Macht, die Sittlichkeit und Recht völlig ausschaltet, widerstrebt dem deutschen Charakter; sie taucht als Ausläufer moderner philosophischer Richtungen heute bei vereinzelten Denkern aller Völker auf; sie hat geschichtlich, wie bekannt, ihre erste klassische Ausprägung durch den Florentiner Macchiavelli († 1527) gefunden. Viel weiter verbreitet ist heute eine andere Theorie. Sie erkennt für das staatliche Leben, das nationale und in etwa auch das internationale, außer der Macht auch das Recht an, und zwar als höheren, zielweisenden Faktor; aber indem sie das Recht völlig in die menschliche und staatliche Entwicklung hineinstellt, seine Geltung nur auf Geschichte, Gewohnheit und menschliches Gesetz gründen will, raubt sie ihm seine Bewurzelung im Ewigen und Göttlichen und damit auch seine sittliche Weihe und Standfestigkeit. Gegen diesen Positivismus im Recht wendet sich die nachfolgende Abhandlung; auch in ihm erblickt die christliche Ethik und Rechtsphilosophie einen verhängnisvollen Irrtum, eine unhaltbare Mittelstellung zwischen echter philosophischer Rechtsbegründung und jenem unverhüllten Machtstandpunkte. Ihm stellt sie die Überzeugung von einem natürlichen, im Wesen des Menschen und der menschlichen Verhältnisse gegründeten Recht entgegen.

Eine kurze Erklärung erfordert der Name «Positivismus». Er gehört an sich nicht nur dem Rechtsgebiete an, er kennzeichnet eine ganze Philosophie. Deren Heimat ist

wiederum nicht Deutschland. In Frankreich geboren und geformt, hat sie ihre stärkste Verbreitung in England gefunden, ihren extremsten Schößling, den Pragmatismus, in Nordamerika getrieben. Freilich, wir Deutsche haben in praktischen Dingen lange Zeit viel zu sehr auf Englands Vorbild geschaut; und so haben auch die Vertreter moderner Ethik in Deutschland leider in großer Zahl dem seichten Positivismus der englischen Moral- und Rechtslehrer Gefolgschaft geleistet. August Comte († 1857) war es, der in seiner «positiven Philosophie» die neue Form des Empirismus, d. h. der rein auf Erfahrung gegründeten Welterkenntnis, geprägt hat. Zu seiner Zeit trat der starke Rückschlag ein gegen die idealistische Philosophie eines Hegel u. a.; die Naturwissenschaft und die Geschichte imponierten mit ihrer exakten Methode. So bildete sich bei ihm die Anschauung aus, der menschliche Geist sei nicht zur Spekulation veranlagt, sondern nur befähigt, die «positiven» Tatsachen der Erfahrung zu erforschen, zu sammeln und zum System zu gestalten. Auch der Philosoph erfasse nur die Erscheinungen, nicht das Wesen der Dinge; er verbinde das einzelne durch Gesetze, d. h. durch beobachtete Regelmäßigkeiten, fortschreitend zu einem naturwissenschaftlichen Ganzen, könne aber weder die wahren Gründe des Geschehens noch irgendwelche übersinnliche Wesenheiten wie Gott und Seele noch überhaupt eine absolut geltende Wahrheit erkennen. So wird die Metaphysik abgetan und durch Physik und Biologie ersetzt. Derselbe Umschlag von der Idee zur Erfahrung, vom Absoluten zum Relativen soll sich nun auch in der Ethik vollziehen. Wie es keine absolute Wahrheit gibt, so darf es auch keine absolute Pflicht geben; wie dort keine erste, göttliche Ursache, so hier kein überweltliches Ziel. Alle Gesetze und Ziele liegen in der Ebene des Tatsächlichen, Endlichen; sie ändern und verschieben sich mit den wechselnden Bedürfnissen des Menschen. Die Seele hat keine

geistige Innerlichkeit, kein gottgesetztes Ideal, kein unsterbliches Leben, sie hat natürliche Anlagen, individuelle und soziale Triebe, die klug geleitet und harmonisch entfaltet werden müssen, damit das Gesamtleben der Menschheit sich aufwärts entwickelt. Die Ethik wird zur Soziologie, die Religion zum Kultus der Menschheit!

In England verband sich mit der alten Neigung des Denkens zum Nominalismus und Empirismus der bestimmende Einfluß der Entwicklungslehre Darwins, um so dem Positivismus den günstigsten Boden zu bereiten. Der diesseitige, rein praktische Zug, der die englische Moral bei Bentham, J. St. Mill u. a. beherrscht, kommt gleichfalls dem Positivismus entgegen. Vor allem ist es H. Spencer, dem die sittlichen Normen und Gesinnungen als ein vollkommen Fliessendes, als biologische Entfaltung des primitiven Lusttriebes erscheinen. Wenn diese Moralphilosophen als Ziel des sittlichen Strebens sämtlich die irdische Glückseligkeit, sei es des einzelnen oder der Gesamtheit, betrachten, so ergibt es sich fast von selbst, daß auch die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts bei ihnen wechseln; denn was im menschlichen Glücksgefühl seinen höchsten Sinn und Zweck erreicht, das muß auch nach den Launen und Wandlungen dieses Glücksgefühls sich richten. Und wie dieser ethische Positivismus das Gute und Rechte vom gesellschaftlich Lust- und Nutzenbringenden abhängig gemacht hatte, so ging der erwähnte Pragmatismus noch weiter und lehrte auch, die Wahrheit einer Vorstellung, die Richtigkeit einer Lehre sei vollkommen gleichbedeutend mit ihrer praktischen Verwendbarkeit und Lebenskraft.

Wie konnte es aber geschehen, daß diese wahrlich nicht durch Tiefsinn imponierende Lebensauffassung auch im Volk der Denker und Dichter so großen Beifall fand, daß unsere Gelehrsamkeit und Bildung zu Ende des 19. Jahrhunderts in sittlichen und rechtlichen Fragen noch einmal dieselbe

Willfährigkeit gegen das Ausland an den Tag legte, die sie im 18. Jahrhundert gegenüber Rousseau und den englischen Deisten bewiesen hatte? War denn die Lebensarbeit Kants vergeblich gewesen? Das Streben Kants, der vielgerühmte Ausgleich, den er zwischen Idealismus und Empirismus geschaffen hatte, war eben nicht von dauerndem Erfolg gekrönt worden. Zwar hatte er in scharfsinniger Denkarbeit die Geltung der Ideen, die Bedeutung geistiger Gesetze und Zusammenhänge verteidigt; aber er vermochte die Ideenwelt nicht lebendig mit den Tatsachen der Erfahrung zu verbinden, er vermochte sie noch weniger in einer höheren, objektiven Wirklichkeit, im Wesen Gottes, lebendig zu begründen. So schwebte vor allem das Reich der sittlichen Ideen, das Sollen, bei ihm völlig in der Luft; ohne Anlehnung an die reale Ordnung der diesseitigen Lebensgüter, ohne tiefste, absolute Festigung im Gesetz des Alls und im höchsten Jenseitsgut mußte das Sittengesetz, das er aufstellte, bald seine innere Leere und Dürre offenbaren. Die kritische Tätigkeit Kants hatte es erreicht, das Zutrauen zu den übersinnlichen Inhalten des Denkens zu untergraben; sie vermochte nicht, dem empiristischen Forschungs- und Lebensdrange dafür ein neues, unbedingt wertvolles und zugleich kulturschöpferisches Ziel und Gesetz zu erschließen. Diese letztere große Aufgabe reizte und lockte dann die metaphysischen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel. Weit entfernt, das Denken auf die bloße Erfahrung zu beschränken, setzten sie das höchste Vertrauen in die Wahrheit und Wirklichkeit der Idee, des Geistigen, des in sich Notwendigen. Rühmlich ist auch ihr Streben, von der Idee, dem bleibend Wahren aus einleuchtende Normen für Sitte und Sittlichkeit, Rechts- und Staatsleben zu gewinnen. Doch auch ihre Lebensarbeit ist wesentlich dem Positivismus und Materialismus zugute gekommen. Nicht deshalb allein, weil ihre Spekulation zu sehr die Fühlung mit der Tatsachenwelt und der gesunden Menschen-

vernunft preisgab, sondern vor allem aus dem Grunde, weil sie den Urquell des geistigen und natürlichen Seins, die Gottheit, in den zeitlichen Fluß der Welt hineinzogen, weil sie die geistige und sittliche Erhabenheit des Gottesbegriffs und damit den realen Urgrund aller bleibenden Wahrheit verdunkelten. Vor allem ist es Hegel, der das Wesen Gottes im Weltprozeß sich entfalten läßt und somit in allen Phasen der Geschichte Offenbarungen Gottes sieht. Daher müssen mit den Zeitaltern auch die sittlichen und rechtlichen Ideen wechseln, daher stellt sich ihm jedesmal in der umfassendsten Kulturerscheinung, im Staate, «die Wirklichkeit der sittlichen Idee», der «wirkliche Gott» auf Erden dar! Es ist also keineswegs verwunderlich, vielmehr eine ganz erklärliche Tatsache, daß gerade Schüler Hegels, wie der jüngst verstorbene Adolf Lasson, sich zu den entschlossensten Moral- und Rechtspositivisten entwickelt haben; ebenso erklärlich ist es auch, daß andere, wie Feuerbach und Karl Marx, von Hegels Pantheismus aus zu einer naturalistischen und materialistischen Auffassung der Gesellschaft gelangten.

So hat denn die Zerfahrenheit, Ratlosigkeit und Müdigkeit des philosophischen Denkens in Wirklichkeit dahin geführt, daß auch für Moral und Rechtsphilosophie jede einheitliche, feste Grundanschauung geschwunden ist, daß heute die Mehrzahl der Ethiker eine verschiedene Sittlichkeit für die verschiedenen Völker, ja fast für jeden einzelnen behaupten, und die meisten Juristen kein anderes Recht für Staat und Gesellschaft mehr anerkennen, als das vom Staatsgesetz geschaffene, erzwingbare Recht[1].

[1] Wie sehr auch der heutige Stand der Sitten- und Völkerkunde, z. B. die sammelnde und vergleichende Tätigkeit der Ethnographie mit ihrer verwirrenden Fülle fremdartigsten und gegensätzlichsten Materials, die Sicherheit des sittlichen Urteils getrübt und den Moralskeptizismus begünstigt hat, sei nur im Vorübergehen erwähnt.

Eine solche Einengung des Rechtsbegriffs muß sich aber als unhaltbar und unfruchtbar herausstellen; sie schadet der wissenschaftlichen Begründung und Beseelung des Rechtsstoffes und führt bei wirklich philosophischen Köpfen zu Selbstwidersprüchen. Der Jurist R. Stammler hat es in einer programmatischen Abhandlung geradezu als «die größte der Zukunftsaufgaben» der heutigen Rechtswissenschaft hingestellt, dem Rechte wieder zu «einem allgemeingültigen Halt» zu verhelfen, «der uns von dem bedingten Inhalte der menschlich gesetzten Gebote unabhängig machen kann». «Die positive Satzung einer Recht setzenden Gewalt kann als solche nicht den Anspruch erheben, eine unbedingte und letzte Norm abzugeben. Sie unterliegt selbst wieder der Messung an einem Maßstabe über ihr.»[1] Ein absoluter Maßstab für die Rechtsnorm als solche läßt sich aber nur gewinnen, wenn man dem positiven Recht den Unterbau eines natürlichen, in sich einleuchtenden Rechts gibt.

Die katholische Sittlichkeits- und Rechtslehre hat seit der ältesten Zeit, gestützt auf Aussprüche der Heiligen Schrift, insbesondere des hl. Paulus, fußend auch auf der Weisheit der größten antiken Denker, eine solche natürliche Grundlage der Sitten- und Rechtsordnung festgehalten. Die stetig geübte Denkarbeit ihrer größten Geister hat diesem Naturrecht eine philosophische Gestalt und eine praktische Anpassungsfähigkeit gegeben, auf die auch moderne Rechtslehrer wie R. v. Jhering und vor allem J. Kohler mit Äußerungen höchsten Lobes hingewiesen haben. Beide Gelehrte sprechen nicht nur mit Bewunderung von dem Meister der Hochscholastik, von Thomas von Aquin[2]. Kohler rühmt

[1] R. Stammler, Die Zukunftsaufgaben des Rechts und der Rechtswissenschaft; Kultur der Gegenwart. Systematische Rechtswissenschaft[2] (1913) 560 f.

[2] R. v. Jhering, Der Zweck im Recht II[4] (1905) 125 f. J. Kohler, Rechtsphilosophie[2] (1917) 41 45. Die tiefste Erfassung der Strafidee in der Ge-

besonders auch die großen spanischen Scholastiker des 16. und 17. Jahrhunderts, Victoria, Covarruvias, Molina, Suarez, de Lugo, als ganz hervorragende, zum Teil geniale Juristen und Rechtsphilosophen; er findet bei ihnen in voller Frische die fruchtbaren Keime einer neuen Entwicklung. «Bei ihnen ist das Naturrecht stets beweglich, stets den Anforderungen der Gegenwart angepaßt. . . . Wenn sich daher heutzutage ein Naturrecht bilden soll, so muß es an diese Spanier sich anschliessen, aus Spaniens großer Zeit, nicht an Hugo Grotius, noch weniger an jene philisterhafte Verflachung Wolffs, welche das Grotianische Naturrecht zu Grabe getragen hat.» [1]

In den späteren theologischen Schulen sind die Ideen dieses Naturrechts stets lebendig geblieben. Um ihre stärkere Betonung im öffentlichen katholischen Leben und ihre Verteidigung gegen positivistische Irrtümer haben sich in neuerer Zeit in Deutschland vor allem Th. Meyer S. J.[2], Graf von Hertling[3] und V. Cathrein S. J.[4] verdient gemacht. Die augenblickliche Lage, die für alles Rechts- und Staatsleben der Zukunft entscheidend ist, macht aber die lebendige Aussprache und weitere Verbreitung der grundlegenden Gedanken zu einer der wichtigsten Aufgaben staats- und weltbürgerlicher Aufklärung. Die vorliegende Abhandlung reiht sich

---

schichte schreibt Kohler zwei Geistern zu: Thomas und Hegel: «Was in der Zwischenperiode in dieser Beziehung geleistet wurde, ist bedeutungslos.» Ebd. 327.

[1] Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie X (1917) 235 f.

[2] Die Grundsätze des Rechts und der Sittlichkeit (1868). *Institutiones iuris naturalis* I (1886), [2](1906); II (1900).

[3] Über Ziel und Methode der Rechtsphilosophie. Philos. Jahrb. (1895) 117 ff.; Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik (1897); Recht, Staat und Gesellschaft[4] (1917).

[4] Moralphilosophie[1] (1890), [5](1911); Recht, Naturrecht und positives Recht[2] (1909). In wesentlichen Punkten hatte auch A. Trendelenburg (Naturrecht auf dem Grunde der Ethik[2]; 1868) von Aristoteles aus die Bahn gefunden, die jene im Anschluß an die Scholastik wiedereröffneten.

dem weiteren Plane ein, dem Wiederaufbau des Völkerrechts im christlichen Geiste zu dienen; so liegt es nahe, an erster Stelle die unentbehrliche Grundlage des Völkerrechts, das Naturrecht, kritisch zu untersuchen und gegenüber zahlreichen Mißverständnissen ins rechte Licht zu stellen.

Da sich der Rechtspositivismus als eine Abzweigung oder Abschwächung des allgemeinen Moralpositivismus darstellt, der jede naturgesetzliche Sittlichkeit leugnet, soll zunächst in einer gegen letzteres System gerichteten Kritik Wesen und Dasein des sittlichen Naturgesetzes dargelegt werden[1]. Daran schließt sich im zweiten Kapitel der Kernpunkt der Untersuchung, die Wesenserklärung und Verteidigung des Naturrechts. Das dritte Kapitel wendet dann den Begriff des natürlichen Rechts im näheren auf das Völkerrecht an.

[1] Die Verteidigung des sittlichen Naturgesetzes soll also keine allseitige sein. Sie wendet sich hier gegen den Positivismus wegen dessen inneren Zusammenhangs mit dem Rechtspositivismus, nicht ausdrücklich gegen andere Bestreitungen, etwa den gefühlsmäßigen Individualismus.

## Erstes Kapitel.

## Das sittliche Naturgesetz.

Schon die griechischen Sophisten behaupteten, die Unterscheidung von Gut und Böse beruhe nur auf menschlicher Gewöhnung und Meinung oder auf staatlichem Gesetz; sie müsse daher notwendig nach Ort und Zeit verschieden sein. Ihnen gegenüber zeigte Sokrates und seine Schule, daß es ein «von Natur Gutes und Böses» gibt, eine durch das Wesen und den Begriff der Dinge bestimmte Sittlichkeit. Heute ist derselbe Kampf entbrannt, derselbe Gegensatz auszutragen zwischen den Moralpositivisten und den Anhängern der christlichen Sittenlehre. Seitdem die auf Plato und Aristoteles fußende und in der christlichen Philosophie vertiefte Ideenlehre von der weltlichen Geistesbewegung verlassen wurde, haben auch die Versuche nicht aufgehört, alle Moral als Erzeugnis der Kulturgeschichte, der menschlichen Erfindung oder Entwicklung hinzustellen und jeden unveränderlichen Kern und Inhalt der Sittlichkeit auszumerzen. In diese Linie gehören aus älterer Zeit Montaigne, Hobbes, Mandeville, in unsern Tagen eine Unzahl ethischer Positivisten aus allen Ländern, z. B. Littré, Spencer, Jodl, Haeckel, Paulsen, v. Jhering, Menger, Gumplowicz, Berolzheimer, Ellen Key. Sie alle leugnen ein unbedingtes Gutes und Böses, das sittliche Naturgesetz der Alten, den «kategorischen Imperativ» Kants; sie unterwerfen die sittliche Vorstellung dem Einfluß der Zeitkultur, der Volkssitte, des Staatsgesetzes, des herrschenden Gefühls. Wie die Menschheit sich aus tierischen Anfängen allmählich zum Geistesleben entwickelt hat, so ist

auch erst in einem späteren Stadium durch Spannung und Ausgleich der Triebe die Sittlichkeit erwacht, d. h. die Einschränkung der Selbstsucht durch Forderungen der Geselligkeit und Gemeinsamkeit. Das Gesetz der Entwicklung beherrscht nicht nur die Leiblichkeit, es beherrscht bis zum Grunde auch die Moral der Völker; alle Sittengebote sind nur relativ bindend und keines hat absoluten Pflichtcharakter[1].

### § 1. Widerlegung des Moralpositivismus.

Die skizzierte Anschauung widerspricht so sehr dem Gesamtbewußtsein der Menschheit, daß sie schon nach ihrem eigenen Kanon, der ja dieses Gesamtbewußtsein heiligspricht, eigentlich als entwertet und verurteilt gelten müßte. Sie verleugnet so vollständig den innersten Zug des Geistes, der dahin geht, zunächst bei sich selbst, im eigenen Denken und Wollen, zur Gewißheit und Einheit zu kommen, daß ihre Anhänger selten den Mut finden, die augenscheinlichen Konsequenzen ihres Grundsatzes auf sich zu nehmen, abgesehen von Nietzsche mit seiner brutalen Äußerung: «Nichts ist wahr, alles ist erlaubt!» Soll die Sitte eines Volkes der letzte Grund und Maßstab des Guten und Bösen sein, so könnte bei allgemeiner Entartung der Fall eintreten, daß Gewalttat und Mord, Ehebruch und geschlechtliche Unnatur, Lüge und Verrat erlaubt und tugendhaft, dagegen Nächstenliebe, Keuschheit, Wahrheit und Treue unsittlich und sündhaft würden, wohlgemerkt nicht bloß subjektiv, nach irrtümlicher Vorstellung, sondern objektiv und vor dem Richterstuhl der Moral! — Es ergäbe sich weiter der Schluß, daß ein Geschlecht, je tiefer es sinkt, um so weniger sich schuldig macht; daß jedes Herabgleiten von der bestehenden Sittlichkeitsstufe, je ansteckender es wirkt, um so mehr alles Verwerfliche verliert und sich in Sittlichkeit und Tugend verwandelt! Und

[1] Vgl. die zahlreichen Belege bei Cathrein, Moralphilosophie I[5] 161 ff.

umgekehrt, eine wirkliche sittliche Erhebung roher und entarteter Zeitalter wäre nach Konsequenz dieser Lehre nicht möglich! Die Bewohner von Ninive hätten Jonas, als er ihnen Buße predigte, auf die Eigenart ihrer Großstadtkultur hinweisen dürfen; die Weltstädte Rom und Korinth hätten die zürnenden Vorhaltungen des hl. Paulus mit berechtigtem Unmut über seine Engherzigkeit, seinen beschränkt-persönlichen Standpunkt ablehnen können. Überhaupt jede bekehrende Missionstätigkeit, jede Übertragung einer höheren sittlichen Kultur auf wilde Völker müßte den Widerspruch dieser relativistischen, alles verstehenden und verzeihenden Moral hervorrufen. Es gibt ja für sie keinen Maßstab, an dem man die «Höhe» eines sittlichen Standpunktes messen kann; ist einmal jede sichere natürliche Erkenntnis, jedes allgemeingültige Gesetz und Ziel des menschlichen Handelns geschwunden, so wird es unmöglich, einen Irrenden zu überzeugen, einen Schuldigen zu überführen, einen Verzweifelnden zu ermutigen, daß sie den Wahn verlassen und der Wahrheit und Reinheit huldigen. Jene positivistischen Denker sprechen von der Entwicklung der Kultur, vom sittlichen Fortschritt der Völker, und vergessen, daß sie kein Recht mehr haben, die Worte Entwicklung und Fortschritt zu gebrauchen. Eine wirkliche Aufwärtsbewegung setzt einen sichern Ausgangspunkt und einen höheren Ziel- und Leitpunkt voraus, innerhalb deren die Bewegung voranschreitet; und Entwicklung bedeutet nach dem biologischen Wortsinne die allmähliche Ausgestaltung dessen, was in einer typischen Anlage gegeben ist und sich nach objektivem Gesetz zur vollen organischen Reife verwirklicht. Sowenig der vom Brückenpfeiler losgerissene und auf dem Strom schwimmende Pegel das Steigen und Sinken des Wassers anzeigen kann, ebensowenig vermag eine Moral, die sich vom Felsgrunde der Wahrheit abgelöst und der Entwicklung selbst als Grundlage überlassen hat, irgend etwas über den Wert

und Rang einer Entwicklungsstufe auszusagen. Die bloße Bewegung ist kein Fortschritt; die Umgestaltung eines Lebewesens kann an sich ebensowohl Verkümmerung und Verwesung sein wie echte Entwicklung. Tatsächlich bringt jeder Kulturphilosoph unbewußt auch einen bestimmten Maßstab seiner Werturteile mit, wenn er die Zustände verschiedener Zeitalter vergleicht, sei es den christlichen oder pantheistischen oder materialistischen, zum mindesten den Maßstab des «natürlichen», «allgemeinmenschlichen» Gewissens; damit hat er aber tatsächlich den skeptischen Standpunkt des Systems verlassen und widerwillig eine an sich geltende Norm anerkannt. Mag er daher auch das Prinzip aufstellen: «Es gibt keine Handlung, die an sich böse wäre» (v. Jhering), er scheut sich doch regelmäßig, mehr ins einzelne zu gehen und etwa zu sagen: So können Betrug, Meineid, Lustmord, Elternhaß, Hochverrat und ungerechter Richterspruch durch Umstände und Überlieferung sittlich erlaubt und gut werden! Schon dieses Schweigen ist eine beredte Verleugnung des eigenen Prinzips.

Eine willkommene, aber gebrechliche Stütze findet der ethische Skeptizismus, wie schon angedeutet, in den Ergebnissen der vergleichenden Völkerkunde. «Kein Völkerpsycholog», meint Fr. Jodl[1] im Hinblick auf die Unsitten, Verderbnisse und Vorurteile der Wilden, «wird heute die alte Schulmeinung von den angebornen, unveränderlichen, ewigen Normen der Sittlichkeit noch aufrechterhalten wollen.» Schauen wir zunächst auf die Tatsachenfrage! Die exakte Völkerforschung zeigt uns mehr und mehr, daß die Urteile vieler Ethnographen und Weltreisenden über die gänzliche sittliche Unwissenheit und Roheit der sog. Naturvölker unzuverlässig sind. Gründlicheres Eindringen moderner Forscher in die sittlichen Zustände und die Vor-

[1] Religion, Moral und Schule (1892) 9.

stellungswelt der heidnischen Stämme bestätigt vielmehr das längst erworbene Urteil zahlreicher Missionäre, daß zwar der Tiefstand der Sittlichkeit ein trauriger und erbarmungswürdiger ist, daß aber bei allen Völkerschaften ein wahrhaft menschliches, ein moralisches Bewußtsein mit Unterscheidung von Gut und Böse, von Pflicht und Schuld vorhanden ist, ebenso wie auch überall irgendeine Art von Religion, d. h. von Verehrung überirdischer, göttlicher Wesen, festzustellen ist. Was aber für die vorliegende Frage besonders ins Gewicht fällt: es existiert in diesem Bewußtsein der Völker auch ein gemeinsamer Grundstock inhaltlicher Sittenregeln; sie erkennen, wenn auch sehr eingeschränkt und verzerrt, was gut und böse ist. Auch bei Naturvölkern finden wir nicht selten ein lebhaftes Rechtsgefühl, den Begriff des Eigentums, Sinn und Opferfähigkeit für die Gemeinschaft, den sittlichen Abstand der Ehe von geschlechtlicher Willkür, die Eltern- und Kindesliebe; ja die eingehendere Kenntnis der sog. Primitiven, der in äußerer Kultur am meisten zurückgebliebenen Stämme, hat gerade bei ihnen — entgegen der darwinistischen Hypothese — überraschende Züge kindlich reiner Sittenanschauung entdeckt[1]. Manche abstoßende und grausame Gebräuche, wie die Blutrache, die Tötung altersschwacher Eltern und selbst die Menschenfresserei, gehen trotz ihrer Verwerflichkeit letzlich aus Beweggründen hervor, die berechtigt und edel sind, die sich im Grunde mit unsern Ansichten berühren; sie beweisen also keineswegs das volle Auseinandergehen der Sittlichkeitsanlage. Selbstverständlich kommt auch ein großer, vielleicht der größte Teil der herrschenden Laster — bei den Wilden wie bei den Zivilisierten — auf das Konto der Schwäche und Ent-

[1] Vgl. die umfassende, auf reichstes Material gestützte Darstellung von Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, 3 Bde. (1914), und W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee (1912).

artung des Willens, nicht auf die Rechnung einer andersgearteten Erkenntnisnorm.

Nicht selten begegnet man der Einwendung, das Festhalten an einer allgemeingültigen Moral mache es dem Forscher und Ethiker unmöglich, die sittlichen Verirrungen der heidnischen Welt milde und gerecht zu beurteilen. Diese Besorgnis widerlegt sich schon durch die Tatsache, daß die entschiedensten Vertreter einer naturgesetzlichen Sittlichkeit, z. B. ein Thomas von Aquin, in weitherzigster Weise die subjektive Entschuldbarkeit solcher Vergehen annahmen. Wer ohne eigene Schuld eine sittliche Vorschrift nicht kennt, ist in seinem Gewissen an sie nicht gebunden; dieser Grundsatz gilt im Heidentum so gut wie im Christentum. Solche Wandlungen und Verschiebungen bezüglich der Erkenntnis des Sittengesetzes haben wir nie bestritten; sie spielen auch bei uns in der Seelsorge der Jugendlichen, der Zurückgebliebenen, der Verwahrlosten eine große Rolle und bewirken, daß für den einen ein bloßer Irrtum, ein reines Unglück ist, was für den andern ein Verbrechen wird. Aber darum ist die Sittenregel selbst nicht verschieden und wandelbar. Um letztere allein aber handelt es sich dem heutigen Positivismus in seiner Bekämpfung der «intellektualistischen» Moral. Nicht, ob eine Verdunkelung der Sittennorm im menschlichen Bewußtsein je nach der Kulturstufe möglich und wirklich ist, sondern ob es überhaupt eine dauernde, allgemeingültige Norm, ein an sich Gutes und Böses gibt, das ist die Streitfrage — eine Frage der Wissenschaft, nicht der Seelsorge. Der Positivismus verneint diese Frage, er stellt objektiv die jeweilige Sitte, Kultur und Gesellschaftsmeinung als die Regel des Guten und Bösen hin. Er besitzt eben keinen Vernunftmaßstab, keine zielweisende sittliche Idee, die ihm eine kritische Sichtung, eine ethische Billigung und Verdammung gestattet. Er besitzt somit auch keine Grundlage für die Wissenschaft der Ethik; was er gegen-

über der Fülle der ethischen Erscheinungen zu leisten vermag, ist neben der Beschreibung höchstens eine Entwicklungsgeschichte ohne abschließendes Werturteil. Auch dieses Unvermögen kommt ihm freilich selten zum Bewußtsein. Ja unser positivistisches Zeitalter, das aus skeptischer Selbstbescheidung sich fürchtet, den Ehebruch oder den Selbstmord als objektiv unsittlich hinzustellen, maßt sich alle Tage an, eine ganze Kultur — je nach der Stellung im Kriege bald die deutsche, bald die englische oder französische — als sittlich minderwertig und zurückgeblieben, als Barbarei oder Heuchelei zu brandmarken: der klarste Beweis, wie selbstverständlich allen denkenden Menschen die Handhabung eines allgemeingültigen sittlichen Maßstabes ist! — Die Methode, aus den verwirrenden Funden der Ethnographie den Schluß auf die Gleichwertigkeit der Moralanschauungen zu ziehen, ist beinahe so oberflächlich, als wenn man die rohen und naiven Begriffe der Wilden über Himmel und Erde, Technik und Gesellschaftsordnung an Wert den heutigen Erkenntnissen der Wissenschaft gleichstellen wollte. Der Vorzug der objektiven Wahrheit zeigt sich auch bei der christlichen Sittenregel eben darin, daß in demselben Maße, wie im Heidentum erleuchtete Geister sich über die Masse erhoben, in demselben Maße, wie ganze heidnische Völker aus der Roheit und Unkultur zur Erkenntnis der Welt und des Lebens emporstiegen, auch das Gewissen dieser Geister und Völker mit voller Überzeugung das Licht jener Sittenregel in sich aufnahm und sich so als *anima naturaliter christiana* bekannte!

Wie oft hat man die Stellen aus Cicero und Plutarch zitiert, die den Tatbestand einer auf dem ganzen Erdenrund geltenden, nicht von Volksbeschlüssen und Machthabern abhängigen Sittenwahrheit bezeugen! Warum ist Sokrates gefeiert worden, warum haben die andern Weisen des Altertums von Pythagoras bis Seneka und Epiktet in allen Zeitaltern Achtung und Anerkennung gefunden, wodurch sind uns

Konfutse, Laotse und Zarathustra in manchen Dingen nahegetreten, ähnlich wie ihren Volksgenossen, wenn nicht durch die überraschende Klarheit, mit der sie ein allgemeines, natürliches Sittengesetz bekannten! Durch die Hervorstellung einer allgemein einleuchtenden Sittenlehre hat Sokrates, wie die Alten sagten, die Philosophie vom Himmel auf die Erde gerufen; anderseits vergleicht auch Kant, der einflußreichste deutsche Philosoph, den Pflichtgedanken mit der ruhigen Klarheit des Sternenhimmels. Auch er sieht als Ethiker seinen Beruf darin, das menschliche Handeln über die empiristische Flachheit und Unsicherheit der Aufklärungsmoral zum Gedanken eines absolut Guten und Pflichtmäßigen emporzuheben; auch er legt in merklicher Ergriffenheit das Geständnis ab, daß es der christlichen Moral gelungen sei, die ganze Sittenlehre, die der Vernunft der Denker zugänglich ist, durch ihre autoritative Verkündigung für alle Zeiten sicherzustellen. Mindestens ebenso wichtig als das Zeugnis der Philosophen ist der künstlerische und symbolische, in der Dichtung und Heldenverehrung aller Völker zum Ausdruck kommende Einklang der sittlichen Ideen, weil er frischer, unreflektierter, mehr aus der Volksseele geschöpft ist. Alle tiefen, weltgeschichtlichen Dichter sprechen aus einer sittlichen Grundanschauung heraus und haben gerade hierdurch Weltbedeutung gewonnen; ihre Helden, die wirklichen und erdichteten, mögen sie bei Homer oder Sophokles, bei Shakespeare, Corneille oder Schiller über die Bühne schreiten, wecken in jeder Brust tragische Teilnahme und ethische Erhebung, weil sie das Allgemein-Menschliche zur höchsten Kraft steigern, weil auch sie zu den «ewigen Rechten» emporweisen, die «droben hangen unveräußerlich und unzerbrechlich, wie die Sterne selbst!» Von dem schlichtesten und dennoch gewaltigsten Heldenbuch der Menschheit, dem Evangelium, sagt ein Goethe: Die geistige und materielle Kultur möge noch so weit fortschreiten, der mensch-

liche Geist möge sich erweitern, wie er wolle, «über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen!»[1] Was bedeutet dieser großen Einstimmigkeit gegenüber die Verworrenheit und Verirrung heidnischer, grobsinnlicher Naturmenschen oder die Rat- und Zuchtlosigkeit überfeinerter Kulturmenschen oder eine auf solche Unbildung und Verbildung sich berufende Skepsis moderner Philosophen, die doch schon darum keine bleibende Ethik aufbauen können, weil sie jede tragfähige Logik und Metaphysik eingebüßt haben!

Möchten diese aber auch das eine sich zu Herzen nehmen, daß sie mit ihrer Philosophie das Wesen des Sittlichen selbst, wie es gerade die Moderne gern betont und feiert, untergraben! Sittliches Wollen und Handeln, so sagt man, ist Innerlichkeit; zum Unterschiede vom Recht und von der materiellen Lebenskultur entspringt es aus inneren Quellen, gestaltet es die seelische Welt, wirkt es tiefer als selbst die Wissenschaft ins Wesen des Geistes zurück. Und da zwingt man der Sittlichkeit als oberste Norm die Sitte des Volkes auf, das Herkommen, den Staatswillen, das Glücksgefühl der Gesamtheit, also sämtlich äußerliche Maßstäbe![2] — Sittlichkeit ist Freiheit, ist Selbständigkeit; in ihr kommt das Ich als für sich seiendes und verantwortliches Wesen am lebendigsten zum Ausdruck; in ihr erscheint und reift die Persönlichkeit. Diese Selbstbestim-

[1] Eckermann, Gespräche mit Goethe (11. März 1832).

[2] Es ist auch vollkommen unrichtig, daß der Name Sittlichkeit auf die Volkssitte zurückweise. Diese Bezeichnung ist kein altes deutsches Wort, sondern ein Gelehrtenausdruck, die Übersetzung des von Cicero gebildeten Wortes *moralis;* letzteres aber fußt auf dem aristotelischen Worte Ethos (ἦθος), das bewußterweise die innere Seite des Sittlichen, die Willens- und Gemütsbildung, nicht aber das äußere Herkommen (ἔθος) ausdrücken will (vgl. auch Wundt, Ethik I[3] [1903] 20 ff.).

mung wird heute gern zur Selbstherrlichkeit gesteigert; die Sittlichkeit müsse autonom sein, sie vertrage keine Fremdnorm, nicht einmal das «Fremdgesetz» Gottes! Und nun hören wir, daß alle sittliche Wertung bewußt oder unbewußt Anpassung an gesellschaftliche Maßstäbe sei; daß die sittliche Norm- und Zielbestimmung nicht im selbstbewußten Geiste, sondern in der unfreien Kulturentwicklung liege! Das von Gottes Herrschaft losgelöste Ich bleibt nicht im «Sonnentag» eigener Gewissensklarheit, es verfällt der Tyrannei der Masse und Umwelt, dem Gemeinwohl, diesem «letzten, schattenhaftesten Götzen»! (Nietzsche.) Tatsächlich sind die großen Persönlichkeiten der Geschichte nicht durch Anpassung, sondern durch Widerstand gegen die «Gesellschaft» zu hohen sittlichen Vorbildern geworden. — Sie haben sich dabei gestützt auf das persönliche Bewußtsein einer unbedingten Pflicht, eines über allen gesellschaftlichen Forderungen stehenden «Du sollst», eines alle Kulturgüter überragenden Ewigkeitswertes. Auch im schlichten Volksgewissen ist dieses Absolut- und Ewiggültige das eigentliche Kennzeichen des Sittlichen. Jede wissenschaftliche Ethik hat diesen Tatbestand, die Existenz der Pflicht, zugrunde zu legen, wenn sie die sittliche Norm in ihrer Eigenart gegenüber der ästhetischen, wirtschaftlichen, politischen wiedergeben will. Die evolutionistische Ethik versagt hier völlig; sie setzt das moralische Sollen auf das Niveau der gerade im Schwange befindlichen Sitte oder Unsitte herab. Wir alle geben zu, daß auch die Sitten auf die menschliche Entschließung einen starken Druck ausüben; aber wir wissen auch, daß dieser psychologische Druck gar nicht zu vergleichen ist mit dem Gedanken der Pflicht und der Sünde, daß wir der äußerlichen Sitte, wenn sie nicht selbst von Gewissensgedanken getränkt ist, oft den schärfsten Widerstand entgegensetzen dürfen und müssen. — Endlich schwindet bei dieser Relativierung des Sittlichen auch die Grundlage einer festen Cha-

rakterbildung, die Stetigkeit der sittlichen Maxime. Wer sein Urteil über Gut und Böse von gesellschaftlicher Macht und Meinung, von den herrschenden Kulturbegriffen abhängig macht, wird gerade in Stunden der Versuchung meist dem Eindruck berückender Zeitströmungen erliegen, weil sein Denken und Wollen nicht im Felsgrunde einer unerschütterlichen Sittenregel verankert ist; er wird so über wechselnden Anläufen und Entgleisungen nie zur Ruhe und Sicherheit des Fortschrittes gelangen.

## § 2. Wesen und Begründung des Naturgesetzes.

Wenn wir den Ausdruck «Naturgesetz» in der Moral gebrauchen, so sind wir uns von vornherein des wesentlichen Unterschieds zwischen diesem Wortsinne und dem in der Naturwissenschaft gebräuchlichen bewußt. Das kosmische, physische Naturgesetz ist ein Müssen, eine durch stoffliche, unbewußte Ursächlichkeit sich auswirkende Regel notwendigen Geschehens; das moralische, sittliche Naturgesetz ist kein Müssen, sondern ein Sollen, eine durch geistige Ideen, durch Forderungen an den Willen bewegende Richtschnur des freien Handelns. Beiden eignet im Vergleiche mit dem Zufall, der Willkür, der ins Belieben gestellten Norm eine strenge, bindende Gesetzlichkeit: dort die der zwingenden Ursache, hier die des verpflichtenden Zieles. Ja, beide Ordnungen laufen nicht fremd nebeneinander her; sie sind im tiefsten Grunde verbunden; der gleiche Name «Naturgesetz» ist ein Zeichen ihrer Verwandtschaft, ihrer Herkunft von dem einen Vater, dem Urgrund der Natur- und Geisteswelt, ihrer Abstammung von den «Müttern» (Faust), jenen idealen Gedanken, die, aus Gott entsprungen, Natur- und Seelenleben beherrschen. Hinter dem physischen und dem ethischen Naturgesetz steht die tiefste und stärkste Gesetzlichkeit, die des Metaphysischen!

In der Sittenlehre nun, auf die wir uns hier beschränken, bedeutet Naturgesetz zunächst nicht den Gegensatz zum Gesetz der Übernatur, der Gnade, sondern den Gegensatz zum positiven, d. h. zu dem durch freie, gebietende Entschließung einer Autorität gewordenen Gesetz. In diesem Sinne gebraucht Aristoteles das Wort Naturgesetz, wenn er es dem Staats- und Gewohnheitsrecht gegenüberstellt (*φύσει—νόμῳ δίκαιον*), ebenso Paulus, wenn er es vom theokratischen Gesetz der Juden unterscheidet (*φύσει—τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν*)[1]. Daraus geht schon hervor, daß auch die göttlichen Gesetze, soweit sie durch freie Anordnung Gottes begründet sind, wie die erwähnten theokratischen Normen, gleich den menschlichen Geboten der Kirche und des Staates zum positiven Gesetz zählen. — Die ganze Gnadenordnung mit ihren besondern Vorschriften beruht nun auf einem freien Ratschluß göttlicher Liebe, Berufung und Offenbarung; sie erhebt den Menschen über die Ansprüche und Kräfte seines Wesens zu einer übernatürlichen Zielbestimmung, ist also insofern auch eine positive Heils- und Sittenordnung. Demnach deutet der Ausdruck Naturgesetz sekundär auch auf die Verschiedenheit der Norm vom Gesetz der Übernatur hin. In beiden Fällen bedeutet aber die Verschiedenheit durchaus keine Geschiedenheit, keine völlige Trennung; vielmehr besteht zwischen dem natürlichen Gesetz und dem positiv-menschlichen einerseits, dem übernatürlich-göttlichen anderseits eine lebendige und unlösbare Beziehung.

Mit dieser Abgrenzung haben wir jedoch noch nicht den wirklichen Vermittler und Träger des Naturgesetzes angegeben. Nach katholischer Auffassung ist letzteres Vernunftgesetz; die menschliche Vernunft ist es, die den wesentlichen Inhalt des Sittengesetzes erfaßt und dem Wollen und Handeln als Norm vorstellt. Darin stimmen Augustinus,

[1] Aristot., Eth. Nicom. 1, c. 1. Röm. 2, 14.

Thomas und die ganze folgende Moraltheologie mit Aristoteles und mit Kant überein, daß nach ihnen das Gewissen, wie schon sein Name andeutet, im geistigen Erkennen, in der praktischen Vernunft liegt. Nicht eine unmittelbare Offenbarung, nicht eine mystische Gnadengabe Gottes weist uns den Weg der Sittlichkeit, sondern die natürliche Vernunft, weil eben die Sittlichkeit die Entfaltung, Frucht und Ausprägung des inneren Menschenwesens selbst sein soll. Doch auch keine andere seelische Kraft im Menschen darf sich an die Stelle der Vernunft setzen wollen. Das sittliche Naturgesetz äußert sich nicht maßgebend in den leiblichen und sinnlichen Trieben, — die naturalistische Lebensmoral so mancher moderner Männer und Frauen steht in schärfstem Gegensatz zu unserer Auffassung. Das Tiefste im Menschen, das seiner innersten und umfassendsten Wesenheit entsprechende Gute, kann nun einmal nicht vom Sinnentriebe, sondern nur vom Geiste zuverlässig erkannt werden. Nicht einmal die «Gefühle», die feineren, aber immerhin rein individuellen Seelenschwingungen, so wertvoll sie für die Sittlichkeit sind, sollen den Ton angeben für das sittliche Tun und Lassen; sie sollen den vom Gewissen angeschlagenen Ton aufnehmen, färben und weitertragen. Sie besitzen weder die innere Klarheit noch die realistische Wahrheit, um ein sicheres Gewissensurteil herbeizuführen; sie sind wegen ihrer steten Veränderung und persönlichen Schattierung nicht geeignet, ein Naturgesetz der Moral, d. h. eine allgemeinmenschliche oder auch nur eine nationale Sitte und Sittlichkeit zu begründen. Ganz anders ist es mit der Tätigkeit der Vernunft; sie ist in der Seele die Kraft der Wahrheitserkenntnis, sie würdigt das Sein und Leben dem inneren Werte nach. Sie ordnet das Einzelne und Mannigfaltige unter höhere Begriffe; sie führt das Tatsächliche auf seine letzten Gründe zurück und steigt umgekehrt von notwendigen, einleuchtenden Grundsätzen zu den konkreten Aufgaben des Handelns

hinab. Ihre Eigenart ist die Universalität, die allgemeine Geltung und Mitteilbarkeit, die gleichbleibende Festigkeit der Erkenntnisinhalte. So ist die *ratio naturalis* in der Tat die geborne Führerin auf dem Wege des Sittlichen, die allen Menschen gemeinsame Erkenntnisnorm des Guten und Bösen.

Allein damit ist der schwierigste, der entscheidendste Punkt unserer Untersuchung noch nicht erledigt: Viele Positivisten werden sich den letzteren Bemerkungen anschließen und nichtsdestoweniger an der Leugnung eines Naturgesetzes festhalten. Wenn die Vernunft Erkenntnisnorm des Sittlichen ist, so bleibt noch fraglich, worin die sachliche Norm, der inhaltliche Grund der Unterscheidung von Gut und Böse zu suchen ist. Wenn nicht mystische Anregungen, nicht sinnliche Triebe oder Gefühle, sondern das in der Vernunft ruhende Gewissen das sittliche Gesetz verkündet und deutet: woraus schöpft dann das Gewissen seine Weisheit, woher entnimmt es die sittlichen Anweisungen für den Willen und für die unendlich verschiedenen Aufgaben des Lebens? Erst wenn wir hierüber im klaren sind, können wir sagen, ob die von ihm aufgestellte Regel den Namen Naturgesetz im vollen Sinne verdient.

Es läßt sich nicht leugnen, die Beantwortung dieser Frage ist bei vielen Denkern eine so abstrakt intellektualistische gewesen, daß der Empirismus sie mit Recht ablehnen durfte. Die Fassung des Naturgesetzes, die wir im extremen Rationalismus und im Kantschen Idealismus finden, ist unhaltbar. Aber damit ist keineswegs das Naturgesetz als solches abgetan, noch auch seine aristotelisch-thomistische Fassung und Erklärung irgendwie erschüttert. — Ältere Rationalisten sind eben durch ihre einseitige Erkenntnistheorie, insbesondere durch die Annahme «angeborner Ideen», zu der Vorstellung gekommen, auch die sittlichen Normen seien sowohl in ihrem Grundprinzip wie in den einzelnen Pflichtgeboten dem Men-

schen von Natur mitgegeben; die Vernunft trage den wesentlichen Inhalt ihrer sittlichen Erkenntnis von Haus aus fertig in sich. Die Erfahrung dient ihnen nur dazu, das Erwachen der Ideen anzuregen; das Gewissen erschaut alsdann intuitiv, ohne sich mit der Begründung und Bestimmung der sittlichen Werte abmühen zu müssen, alles, was der Mensch zu tun und zu lassen hat. Diese Theorie widerspricht den allgemeinen, erfahrungsmäßigen Tatsachen des menschlichen Erkennens; sie hat aber speziell auf moralischem Gebiete keine hinreichenden Gründe für sich, wird vielmehr sowohl durch die Selbstbeobachtung wie durch das Bild, das uns die Sittengeschichte bietet, entscheidend widerlegt. Die menschliche Gewissensbildung geht zwar von einer angebornen Anlage aus, vollzieht sich aber tatsächlich unter steter Mitwirkung der Erziehung, Erfahrung und eigenen Denkarbeit. — Fast noch künstlicher ist die Begründung des Sittlichen bei Kant. Sein kategorischer Imperativ ist gleichfalls eine fertige, *a priori* existierende Vernunftnorm; er steht dem von der Erfahrung gelieferten Material vollkommen selbständig, ja fremd gegenüber; er soll und darf die von Natur und Kultur gegebenen Werteindrücke nicht aufs Handeln einwirken lassen, weil der Wille nur durch Pflicht, nicht durch Neigung bestimmt werden soll. Aber das angeborne Vernunftprinzip kann uns nach Kant auch keine höheren, geistigen Werte vermitteln, es zeigt keine anschaulichen Ideen des Guten wie bei Plato; es ist leere Kategorie, es fordert eine rein formale Achtung der Pflicht, d. h. der allgemeinen Gesetzmäßigkeit. Was gut und böse ist, läßt sich nur feststellen, indem man fragt, ob die betreffende Handlungsweise als Maxime aller Handelnden gedacht werden kann. Die Art und Weise, wie der kategorische Imperativ nach Kant zu den Erscheinungen und Pflichten des sittlichen Lebens in Beziehung tritt, wird heute fast von allen Ethikern als sophistisch und unwahr anerkannt. Das löbliche Streben, den Pflichtgedanken aus den Niede-

rungen der Selbstsucht auf die Höhe geistiger Reinheit und Unbedingtheit zu erheben, scheitert bei Kant an seinem Formalismus, an seiner falschen Trennung von Geist und Sinnenwelt, an seiner unklaren und mangelhaften Erfassung der Natur des Willens.

Im Gegensatz hierzu gewinnt die Vernunft nach christlicher Auffassung ihre Begriffe und Ideen, ihre Urteile und Gesetze aus der Welt der Wirklichkeit, aus der Erfahrung; jedoch so, daß sie nicht bei deren Ergebnissen stehen bleibt, sondern diese in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhange und ihren idealen Voraussetzungen erfaßt und bis zu den ersten Gründen hinauf verfolgt. Angeboren ist der Seele nur die Anlage, das Vermögen solcher Wirklichkeitserkenntnis; die aktuelle Vernunfttätigkeit aber setzt die sinnliche Wahrnehmung der Dinge voraus und gewinnt aus ihnen vermöge jener angebornen Lichtkraft die Begriffe, die geistig erfaßten Wesenheiten der Dinge, soweit diese dem irdischen Denken zugänglich sind. Nach dieser gemäßigt-realistischen Erkenntnislehre ist also die theoretische Vernunft befähigt, den Aufbau der Natur, die Gesetze ihres Seins und Lebens zu erforschen und geistig wiederzugeben, nicht minder die Tatsachen des Geisteslebens, die idealen Notwendigkeiten der Logik und Mathematik, die Existenz einer einheitlichen, absoluten Weltursache zu erkennen. Damit wird aber auch der praktischen Vernunft, der Gewissenstätigkeit, die breite und sichere Grundlage gegeben, die rechten Normen aufzustellen für die Arbeit des Menschen an den Weltdingen und an sich selbst, für den Aufbau einer geistigen und gesellschaftlichen Kultur und schließlich für die Erreichung des höchsten Lebensziels. Das Sittengesetz ist Naturgesetz, weil die Vernunft es aus der Natur der Dinge, aus dem Wesen des Menschen und der Menschheit, aus dem Wesen der Rechts-, Kultur- und Gesellschaftsgüter erschließt. Natürliches Gesetz im vollen, sittlichen Sinne allerdings ist diese Regel des Handelns

nur darum, weil jenseits der Vernunft und der geschaffenen Ordnung ein Gott existiert, in dem die ganze Ideen- und Güterwelt ihren Urgrund, ihren letzten Sinn und ihre absolute Weihe besitzt. «Die menschlichen Handlungen erhalten ihre Regelung durch die Vernunftnorm, die aus den geschaffenen Dingen hergeleitet wird, welche der Mensch auf natürliche Weise erkennt; darüber hinaus aber durch die Norm des göttlichen Gesetzes.... Die Regel des menschlichen Willens ist eine doppelte: die eine ist nächste, wesensgleiche Regel, nämlich die menschliche Vernunft; die andere ist die erste Regel, nämlich das ewige Gesetz, das gleichsam die Vernunft Gottes ist.» [1]

Manche Naturrechtslehrer sind in den Fehler verfallen, daß sie den Blick einseitig auf die Natur des Menschen richten und dabei diese noch in willkürlicher Weise einengen. So haben Rousseau und Kant die Freiheit, andere die Geselligkeit, wieder andere den Selbsterhaltungstrieb sittlich-rechtlich als das Wesen des Menschen bezeichnet. Mit Bedacht haben wir «das Wesen der Dinge» als Grundlage des Naturgesetzes hingestellt. Das menschliche Wollen geht auf das Gute, zunächst auf äußere Güter und Ziele; freilich so, daß ihr Besitz dem eigenen Wesen zum Besten gereichen soll. Das menschliche Handeln bewegt sich im Umkreise des Ich, schafft Beziehungen zwischen dem Menschen und andern Wesen; freilich so, daß der Handelnde stets gemeinsamer Mittelpunkt dieser Beziehungen bleibt. Bei der Frage, wie dieses Wollen und Handeln sittlich zu gestalten ist, haben wir daher nicht nur die Natur des Menschen zu berücksichtigen, sondern ebenso auch den Sinn und Zweck aller Wesen und Einrichtungen, mit denen der Mensch in Berührung kommt. Und hier wie dort, beim eigenen wie bei fremden Wesen, kostet die Ergründung des wahren Sinnes

[1] S. Thom., S. theol. 1, 2, q. 74, a. 7 c.; q. 71, a. 6 c.

und Gehaltes für die sittliche Betrachtung oft nicht geringere Mühe und Vertiefung als die kritische Feststellung einer physischen oder geschichtlichen Tatsächlichkeit. Gewisse Grundsätze der sittlichen Wertung aber sind doch für das unbefangene Denken leicht zu erheben. So z. B., daß im Menschen das Sinnlich-Leibliche dem Geiste dienen muß; daß der heranwachsende Mensch seinen Fortschritt, seine Vollkommenheit anstrebe; daß das Leben eines Menschen niemals dem tierischen gleichzustellen und gleich zu behandeln ist; daß die Sprache als Ausdrucksmittel der Gedanken sich an die Wahrheit binde; daß der Mensch als Geschöpf Gottes diesem höchsten Wesen Anbetung, Dank und Gehorsam erweise; daß die Geschlechtsverbindung nicht in fleischliche Laune und Willkür ausarte, sondern den Zweck der Fortpflanzung achte; daß die Familie ein hohes Gut des Menschenlebens darstellt und strenge Pflichten der Liebe und Treue einschließt; daß die Bildung weiterer Gesellschaften, des Stammes, des Volkes usw., neue sittliche Bindungen erzeugt; daß die Beherrschung der Erdengüter zu bestimmten Rechten der Einzelmenschen führt, die sie gegenseitig anerkennen und in ehrlichem Verkehr achten müssen. Diese und andere Forderungen gehören zum sittlichen Naturgesetze, weil sie sich für die gesunde Vernunft aus dem Wesen der realen Lebensverhältnisse als Folgerung ergeben.

So ist das Gute im sittlichen Sinne auf die Güter als praktische Werte bezogen; das Werturteil selbst aber ist nicht losgelöst vom Seinsurteil, sondern Ausdruck der sachlichen Vollkommenheit im Lichte des höchsten Gutes und Lebenszweckes. «Natur» bedeutet hier nicht Gegensatz zum Geiste und zur Kultur, nicht physiologisches Bedürfnis, nicht unfreien, sinnlichen Drang; Natur ist «Wesenheit», Entelechie, erkannte Zielstrebigkeit, Idee — als vollkommene Ausgestaltung des begrifflichen Wesens. — Und nur da spricht die alte Schule vom Naturgesetz im eigentlichen Sinne, wo sich eine

sittliche Forderung für die Vernunft mit Notwendigkeit aus diesem Wesen eines Gegenstandes oder Verhältnisses ergibt.

So hebt sich das Naturgesetz mit aller Deutlichkeit von jenen positiven Forderungen ab, die Gott und die menschlichen Gewalten uns auferlegen. Die Formen des Gottesdienstes im Alten Bunde, die Vorschriften der Taufe und anderer Sakramente im Neuen Bunde, die konkrete Verfassung der Kirche, die Einrichtung bestimmter Fasttage, die meisten staatlichen Rechts- und Strafgesetze erscheinen dem natürlichen Denken nicht als notwendige Konsequenzen aus dem Begriffe Gottes und der Menschheit, aus dem Wesen der Heils- und Rechtsordnung; sie sind Schöpfungen einer gesetzgebenden Autorität, die unter verschiedenen Möglichkeiten wählen konnte und eine bestimmte Handlungsweise mit Freiheit zur verpflichtenden Norm erhob. Der beste Beweis für diesen freien, zufälligen Charakter der letzteren Gesetze ist ihre Verschiedenheit in den verschiedenen Ländern und Zeiten. Allerdings bildet auch für die positive Gesetzgebung das Naturgesetz die allgemeine Grundlage; kein positives Gesetz darf der natürlichen Sittlichkeit widersprechen; ja jedes positive Gesetz muß irgendwie fördernd der Idee des Naturgesetzes dienen. Bei der Allgemeinheit dieser Ideen zeigt sich aber fast in allen Fällen eine Reihe von Möglichkeiten, ihnen so oder so gesetzgeberisch gerecht zu werden.

Die Wiedereinsetzung des Naturgesetzes in seine frühere, allgemein anerkannte Herrschaft, die ein so großes Bedürfnis für Wissenschaft und Leben ist, darf meines Erachtens auch nicht scheitern an dem Einwande, der heutige Phänomenalismus habe den meisten Denkern die erkenntnistheoretische, realistische Grundlage jenes Gesetzes entzogen. Gewiß, die volle Lebenskraft und Bindegewalt eignet dem Sittengesetze nur, wenn es auf einer als real erkannten Seins- und Lebensordnung aufgebaut ist; die erfreuliche Umkehr zum metaphysischen Denken, die sich mancher-

orts feststellen läßt, wird gewiß auch aus dieser Tatsache des sittlichen Lebens weitere Kräftigung ziehen. Aber methodisch wäre schon viel gewonnen, wenn die heutige Ethik auch nur den idealen, innerlich notwendigen Charakter des Naturgesetzes anerkennen wollte in seiner Beziehung auf die Güter- und Zweckordnung, so wie wir Menschen sie erfassen, wenn sie damit gegenüber dem Empirismus und dem reinen Formalismus wieder den festeren Boden charakteristischer und fruchtbarer idealer Maßstäbe sich eroberte. Das Handeln des Menschen ist nun einmal auf das voranleuchtende Erkennen angewiesen; den erkenntnistheoretischen Zweifel, ob die vor uns stehende Natur- und Kulturwelt auch im transzendenten Sinne wahr und wirklich ist, kann und muß der Mensch, auch der Philosoph, für sein sittliches Handeln zurückstellen! Sonst würde der Phänomenalist auf alle ernste Lebensarbeit verzichten müssen. Dann sollte er aber auch die innere Logik ernster nachprüfen, die nach Sokrates, Aristoteles, Augustin, Thomas und andern großen Ethikern zwischen den einzelnen Tatsachen, Werten und Aufgaben des Handelns besteht, und sollte den systematischen Aufbau der mit solcher Logik aus der Natur des Menschen und der Lebensbedingungen sich ergebenden Pflichten als ein innerlich notwendiges und allgemeingültiges Gesetz, d. h. als Naturgesetz, anerkennen.

Es bleibt uns noch eine für die Geltung des Gesetzes entscheidende Frage kurz zu besprechen. Ist mit der geistigen und zugleich auf realer Wirklichkeit fußenden Grundlegung des Sittlichen auch die Absolutheit, d. h. die unbedingte Geltung und Verpflichtung des Guten, gegen alle Einwände gesichert? Ist die «Logik» der angeführten natürlichen Pflichtbeispiele (S. 28) wirklich so abschließend und unerschütterlich, wie die Sicherheit einer logischen Folgerung oder die von Kant erstrebte Evidenz eines rein formalen Prinzips? Man kann in der Tat sagen, die Pflicht der Zahlung einer Schuld oder der Unterordnung des Kindes unter die Eltern folge mit begrifflicher Strenge aus dem Wesen des Darlehens bzw. des Kindesverhältnisses; und man könnte

zugleich dennoch die praktische Absolutheit des Grundsatzes in Frage stellen! Denn alles Gute oder Erstrebenswerte bleibt in etwa relativ; nicht zwar im Sinne des Positivismus oder Subjektivismus: als hänge seine Geltung vom Zufall oder vom fühlenden und erkennenden Ich ab; wohl aber im Sinne eines objektiven Bezogenseins *(relatio)*, einer inhaltlichen Verknüpfung und Abhängigkeit der Güter untereinander, so daß wir bei jedem Erstrebenswerten erst fragen müssen, wie es sich zum höchsten Ziel alles Strebens stellt. Daß zweimal zwei vier ist, daß das Ganze größer ist als der Teil, diese reinen Wahrheiten stehen in sich bedingungslos fest; daß aber das ehrliche Zahlen einer Schuld oder der Gehorsam des Kindes gegen die Eltern sittlich notwendig ist, diese Pflichten sind in ihrer praktischen Geltung und Bindegewalt immerhin von der Frage abhängig, ob die ganze Rechts- und Vertragsordnung auf Erden, ob die Familie selbst mit ihren Erziehungsaufgaben einen unbedingten Wert besitzt. Das Wahre und Überzeugende in der Sphäre des Handelns wird erst «gut» im abschließenden, sittlichen Sinne, wenn ein höchstes Gut, ein in sich wertvolles Ziel nachgewiesen ist, von dem alsdann alle niedern Seins- und Wertbeziehungen das Gepräge absoluter Gültigkeit empfangen. Zuletzt erfließt diese Eigenart des Wollens und Sollens und dieser Unterschied vom Denken aus der Natur des Willens selbst, wie hier nicht näher nachzuweisen ist. Für unsern Zweck aber ist die Einsicht wichtig, daß das Naturgesetz seine Aufgabe, eine absolut sichere Grundlage der Pflicht zu schaffen, tatsächlich niemals lösen kann, wenn wir es unterlassen, die Seinszusammenhänge bis zum höchsten «Sein», zur unendlichen Wesenheit Gottes hinauf zu verfolgen. Alles Einzelne findet seine tiefste Erklärung im Ganzen, alles Endliche im Unendlichen; alle geschöpfliche Zielordnung erhält ihren letzten Sinn im *summum bonum,* in der Verherrlichung Gottes. Seine absolute Wesensfülle ist zugleich höchste

Geistigkeit und Weisheit und verpflichtende Heiligkeit. In ihm sind alle Ideen der Schöpfungswelt von Ewigkeit her lebendig; in ihm und seinem «ewigen Gesetze» wird das der Schöpfung eingesenkte und vom Menschengeist aus dem Schlummer geweckte «Naturgesetz» ein wahrhaft sittliches Gesetz, das nicht nur der Vernunft einleuchtet, sondern auch den Willen in seiner Tiefe ergreift und verpflichtet.

Diese höhere Beseelung und Weihe läßt den natürlichen, gesetzmäßigen Zusammenhang der niederen Zwecke vollkommen unangetastet; es besteht, wie Thomas bereits wörtlich lehrt, ein wahrhaft «organisches» Verhältnis zwischen der innerweltlichen Sitten- und Kulturordnung und ihrem religiösen Abschluß in Gott[1]. Das Gute, lehrt Thomas anderswo, findet sich in den Handlungen nach einer doppelten Ordnung, nämlich nach der Ordnung der Dinge zueinander und nach der Ordnung aller Dinge zum Endzweck. «Und da sich die Dinge diesem letzten Zweck (der Ehre Gottes) durch Vermittlung ihrer Sonderzwecke einordnen, so gestaltet sich je nach der Verschiedenheit des Sonderzweckes auch die Beziehung der Wesen zum letzten Zweck verschieden. . . . Auch der Wille ist daher sittlich rechtgeordnet nur dann, wenn er die rechte Beziehung zum Endzwecke wahrt gemäß dieser Sonderzwecke.»[2]

So besteht eine Hierarchie der Zwecke in innerlicher Stufenfolge bis hinauf zum Gipfel der Pyramide. So strömt anderseits die Leucht- und Glutkraft der sittlichen Heiligung zwar von einem Brennpunkte aus, aber sie verteilt sich nach allen Seiten, sie senkt sich in mannigfacher Intensität und Färbung auf alle Höhengrade irdischer Moral und Kultur herab[3].

Wie diese zusammenhängende, organische Auffassung der Sittenordnung eines Augustin und Thomas in der katho-

[1] S. Thom., Compend. theol. c. 173.

[2] S. Thom., S. theol. in 2 sent., dist. 38, q. 1, a. 1 c.

[3] Vgl. auch Thomas, Contra Gent. 3, 139.

lischen Moral bis ins kleinste (die Lehre von der spezifischen Verschiedenheit der Pflichten und Sünden, der Tod- und läßlichen Sünde, des Guten und Besseren usw.) festgehalten wird, habe ich an anderer Stelle eingehend gezeigt[1]. Doch auch andersgerichtete Denker zollen dieser philosophischen Einheitlichkeit und Weitherzigkeit des ethischen Systems Bewunderung. Wiederholt hat E. Troeltsch die hohe Bedeutung dieser «Stufenlehre vom absoluten und den relativen Zwecken» anerkannt, weil durch sie dem System der Kulturwerte «eine innere Beziehung» auf das absolute Gut gegeben worden sei. Dadurch habe das Christentum überhaupt erst «eine klare und durchsichtige Stellung» zu den Kulturwerten gefunden, die dem Irdischen unmittelbare ethische Werte beilege[2].

Ebenso wichtig wie die positive Erklärung des Naturgesetzes ist die Widerlegung der hauptsächlichsten vom Moralskeptizismus erhobenen Einwände.

1. Man bemerkt, das Naturgesetz kenne keine Entwicklung, es erzeuge daher nur einen starren, unlebendigen Pflichtbegriff. Vielfach wird hierbei wohl an eine Starrheit der subjektiven Einsicht ins Sittliche gedacht, an einen Mangel des inneren Gewissensfortschrittes; doch ist es klar, daß von einem solchen beim Naturgesetz sowenig die Rede sein kann wie bei andern Wissenschaften, die einen bleibenden, unveränderlichen Inhalt haben, wie Mathematik, Astronomie, Geschichte, und die doch einen unermeßlichen Fortschritt der subjektiven Erkenntnis aufweisen bei einzelnen wie bei ganzen Zeitaltern. Über diesen Punkt ist schon oben (S. 16 f.) einiges gesagt worden. Hier ist zu zeigen, daß auch die Normen selbst, die objektiven Maßstäbe des Guten, unter der Herrschaft des Naturgesetzes keine lebensfremde Unbeweglichkeit haben. Da dieses Ge-

[1] Die katholische Moral und ihre Gegner[4] (1913).

[2] Augustin, Die christliche Antike und das Mittelalter (1915) 96 f.

setz, wie schon der Name sagt, ein Ausdruck des natürlich Seienden ist, so muß auch seine sittliche Sprache insofern wechseln und fortschreiten, als das Seiende selbst im Laufe der Zeit seine Art und Beschaffenheit ändert. Nun leugnen wir zwar entschieden, daß der Mensch sein physiologisches Wesen im Laufe der Jahrtausende geändert hat; auch der Darwinist muß zugeben, daß der homo sapiens, der sittlich denkende und handelnde Mensch, mit dem allein wir es zu tun haben, in allen Zeitaltern, die wir kennen, denselben Wesenstypus aufweist. Aber unter Natur haben wir ja keineswegs nur das physisch Artbildende verstanden, vielmehr alles Seiende im Menschen und in der Menschheit, auch die wachsenden Anlagen und Kräfte in der Seele, auch die Werke und Organisationen seiner geistigen und materiellen Kultur. Daß gerade in den mannigfachen Beziehungen des Menschen zur Umwelt der Reichtum der sittlichen Pflichten begründet ist, haben wir besonders hervorgehoben (oben S. 27). Wer sieht aber nicht ein, daß unter solchem Gesichtspunkt der Mensch und sein Schaffenskreis die allerstärksten Wandlungen durchmacht, daß Einrichtungen der sozialen und wirtschaftlichen Kultur ihr «Wesen» ändern, daß mithin auch die sittliche Aufgabe des Menschen in etwa sich ändern, anpassen und fortentwickeln muß — nicht trotz, sondern wegen ihres naturgesetzlichen Charakters! Man straft einen achtzehnjährigen Sohn anders als einen zehnjährigen, nicht weil das elterliche Pflichtgefühl oder der sittliche Strafzweck ein anderer geworden ist, sondern weil die gleichbleibende Absicht auf eine wesentlich verschiedene Geistes- und Gefühlslage Rücksicht nehmen muß! In ähnlicher Weise hat z. B. Paulsen die rohe und harte Strafjustiz des Mittelalters gegenüber der milderen und verfeinerten Strafe der Jetztzeit sachlich zu begründen und in etwa zu rechtfertigen gesucht. Die kirchliche Autorität hat ihre Stellung zum Darlehenszins im Laufe der Zeiten geändert, aber

nicht durch Zurücknahme eines sittlichen Rechtsgrundsatzes; die Tatsache genügte, daß die Natur des Geldes in der heutigen Periode der Kapital- und Kreditwirtschaft eine andere geworden ist als unter der Naturalwirtschaft des Mittelalters, um die frühere Verurteilung des Zinses bei gleichbleibender Grundanschauung heute in eine Billigung umzuwandeln. Schon Augustinus hat an drastischen Beispielen aus dem Familien- und Alltagsleben diese Verschiebungen und Gegensätze im Sittlichen veranschaulicht und dabei die feine entwicklungsgeschichtliche Bemerkung gemacht, es müsse dem kurzlebigen Menschen naturgemäß weit schwerer fallen, die sittlichen Kontraste verschiedener Jahrhunderte in ähnlicher Weise auszugleichen und auf ein gemeinsames moralisches Grundbewußtsein zurückzuführen [1].

Zugleich ist daran zu erinnern, daß der Kern der Natur, wie die christliche Philosophie ihn denkt, der geistig erfaßte Gehalt der Dinge ist, und daß alle diese geistigen Begriffe und Ideen, vor allem die sittlichen Ziele des Menschen, eine Universalität und Spannweite haben, die einen großen Wechsel der Formen nach Ort und Zeit gestattet. Auch bei solchen sittlichen Pflichten, die sich heute dem Gewissen genau so darstellen wie vor tausend Jahren, weil es sich um die elementarsten, wahrhaft unveränderlichen Lebensvorgänge handelt wie Elternschaft und Ehe, bleibt dennoch ein ungeheurer Spielraum zu freier Ausgestaltung der sittlichen Idee, zu bunter, lebensvoller Ausfüllung des begrifflichen Rahmens je nach Individualität und Nation, Umgebung und Zeitalter.

2. Damit wird auch schon der Vorwurf beleuchtet und zurechtgerückt, die natürliche Vernunftmoral führe, wie die Aufklärungsperiode gezeigt habe, zur Verkennung des geschichtlich Gewordenen, des sozialen Rechts-

[1] Aug., Confess. 3, n. 13 ff.

und Lebenskräftigen; sie verleite zu einem wirklichkeitsfremden, abstrakten Individualismus. Das gerade Gegenteil ist der Fall: die Lehre vom Naturgesetz ist die zuverlässigste Grundlage sozialer Sitte und Ordnung, der festeste Halt geschichtlicher Kontinuität und die beste Schutzwehr wider zersetzenden ethischen Individualismus. Eine wirkliche Sitte, die im Volke fest wurzelt, entsteht nicht von selbst, durch bloßen Zufall; sie setzt eine tiefe, gemeinsame Überzeugung voraus. Eine solche Überzeugung aber bildet sich nicht auf obrigkeitliche Vorschrift hin, auch nicht durch bloßes Nachahmen anderer Personen, sondern durch eine lebendige Verbindung und Verflechtung sozialer Erfahrung mit natürlicher Einsicht, also durch das, was wir Naturgesetz nennen. Und je höher in einem Volke die Gesittung steigt, je mehr dieser Fortschritt die alte Sitte als Tradition lockert, um so unabweislicher wird das Bedürfnis, die gesellschaftlichen Pflichten auf einleuchtende, überindividuelle, alle Gewissen bindende Pflichtgedanken zu stützen, mit andern Worten, auf die Ideen des Naturgesetzes. — Aber, so sagt man, zeigt uns nicht die Erfahrung, daß jeder Mensch das allgemeine Gesetz doch auf sein Gewissensniveau herabzieht, die sittliche Idee nach seinem persönlichen Charakter und Interesse zurechtstutzt? Nein, die Erfahrung zeigt im großen und ganzen das Gegenteil — in der sprichwörtlichen Macht des guten und bösen Gewissens und in der schon früher betonten Übereinstimmung aller Weisen, aller gebildeten Völker. Soweit aber tatsächlich, wie es bei allen Wahrheiten und Grundsätzen vorkommt, im sittlichen Einzelleben Irrtum, Selbsttäuschung und Verblendung sich breitmachen, bietet unsere natürliche Sittenregel die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Korrektur, während die moderne Gefühlsmoral hilflos vor dem Individualismus und Indifferentismus die Segel streichen muß.

Man darf sich eben die Formulierung des Naturgesetzes, wenn wir von den einfachsten Grundsätzen absehen, nicht

gar zu leicht vorstellen; ich sagte schon, sie verlangt dieselbe Umsicht, dieselbe nüchterne und liebevolle Vertiefung wie jede andere Erforschung tieferliegender Wahrheiten; sie fordert — bei dem praktisch-menschlichen Gehalt der sittlichen und rechtlichen Probleme — nicht nur die Arbeit der Studierstube, sondern auch die Kenntnis des Menschenlebens, das Befragen der Volksweisheit, die Versenkung in den Geist der Überlieferung und Geschichte. Andernfalls werden auch geistvolle Männer in Aufstellung naturgesetzlicher Normen aus ihrer subjektiven und zeitgeschichtlichen Bedingtheit heraus zu verhängnisvollen Fehlschlüssen kommen. Ein Klemens von Alexandrien hat das Tragen von Ohrringen und das Scheren des Bartes beim Manne als einen Verstoß gegen die natürliche Sittlichkeit bezeichnet. Der noch strengere Tertullian hält das Buntfärben der Wollkleider für unerlaubt, weil Gott die Schafe nicht von Natur rot oder blau gefärbt habe; er verbietet dem feiernden Soldaten, sich den Blumenkranz aufs Haupt zu setzen, weil schon der natürliche Duft der Blumen an dieser Stelle nicht zur rechten Geltung komme. Diese Mißgriffe oder sarkastischen Einfälle nehmen wir nicht ernst. Wir lesen bei Rousseau im *Contrat social* als ersten Fundamentalsatz: «Der Mensch wird frei geboren, und überall ist er in Banden»; gleich nachher kommt der Rückblick: «Da alle Menschen gleich und frei geboren sind . . .» Wer den Menschen betrachtet, wie er tatsächlich geboren wird, könnte eher auf den Satz kommen: «Der Mensch wird körperlich und geistig unfrei geboren»; und wer ihn in seinem Wachstum weiter verfolgt, würde richtiger sagen: «Je älter der Mensch wird, desto ungleicher wird einer dem andern.» Diese Rousseauschen Oberflächlichkeiten oder einseitigen Urteile sind für die Menschheit sehr ernst und folgenschwer geworden! Aber hier wie dort hätte es nur einer ruhigeren, tieferen Erforschung des Menschen und seines Wesens bedurft, so wäre die kindliche oder revolutionäre Mißdeutung des Naturrechts

vermieden worden. Dasselbe gilt von so manchen gegensätzlichen ethisch-politischen Forderungen unserer Tage. Der eine erklärt die Bewilligung des gleichen Wahlrechts an alle als eine notwendige Folge der natürlichen Gleichheit der Menschen; der andere beruft sich auf die «Weltordnung des Schöpfers», um dasselbe Wahlrecht als durchaus verwerflich und einen berufsständischen Aufbau der Volksvertretung als gottgewollt hinzustellen. Auf der einen Seite fordert man freien erwerblichen und politischen Wettbewerb der Frau mit dem Manne auf Grund ihrer vollen Menschenwürde; auf der andern erklärt man diesen Wettbewerb für unnatürlich, dagegen die strenge Beschränkung auf den Mutter- und Hausfrauenberuf als den ausgesprochenen Willen der Natur!

So ist bei Auslegung des Naturgesetzes gewiß die Mahnung zur Vorsicht sehr berechtigt; gar zu leicht spielen in die Überlegung der Vernunft verborgene Motive des Herzens, der Leidenschaft, der Standesinteressen hinein. Daher erhalten die sittlichen Maximen, die aus dem Naturgesetz abgeleitet werden, um so mehr Gewicht und Zuverlässigkeit, je mehr das Urteil des einzelnen sich an die einmütige, in vielseitiger Denkarbeit erhärtete Überzeugung einer großen Schule von Sittenlehrern anlehnen kann, wie es innerhalb der katholischen Kirche der Fall ist.

3. Auf solchem Standpunkt brauchen wir dann auch dem letzten Einwurf nicht auszuweichen, den v. Jhering, Paulsen, Adickes u. a. erheben, wir hätten bisher noch keine ausnahmslos geltende Pflicht nachweisen können; alle angeblichen Naturgesetze würden gelegentlich durchlöchert; selbst das Gebot: «Du sollst nicht töten», gestatte bestimmte Ausnahmen. Mit dem letztgenannten Beispiel rennt man offene Türen ein: die katholischen Moralisten und Naturrechtslehrer haben stets die Erlaubtheit der Tötung in der Notwehr, im Kriege, im Strafprozeß vor Augen gehabt, ohne deshalb irgendwie an der Existenz eines absolut gültigen

Sittengesetzes irre zu werden. Auch das Leben, das höchste irdische Gut des Einzelmenschen, bleibt naturgesetzlich verflochten in höhere soziale Güterordnungen; wer die Bedeutung des Einzellebens vorurteilslos und allseitig betrachtet, erkennt bald, daß die kurze Formel des Dekalogs jenen absoluten Sinn gar nicht haben will. So sucht z. B. Thomas von Aquin die Erlaubtheit und Notwendigkeit der Todesstrafe in naturgesetzlich-biologischer Weise aus dem Wesen des Volkes und Staates als eines umfassenden Organismus klarzumachen; zur Rettung des Ganzen müsse die Amputation eines heillos verdorbenen Gliedes gestattet sein. Diese Theologen kennen aber auch andere Gesetze, denen sie nach freier, vielseitiger Diskussion einstimmig eine durchaus allgemeine, ausnahmslose Geltung beilegen. Dahin gehören nicht nur die negativen Pflichten Gott gegenüber, z. B. das Verbot der Gotteslästerung, des Meineids u. a., sondern auch Normen diesseitiger Art, wie das Verbot des Selbstmordes, des Ehebruchs, der Sodomie, der Verleumdung und andere. Auch bezüglich des fünften Gebotes haben sie das Sündhafte durch die schärfere Formel der *directa occisio innocentis* auf einen ausnahmslos geltenden Ausdruck gebracht. Die Tatsache solcher absoluter Sündhaftigkeit wird heute den weitesten Kreisen besonders dadurch nahegebracht, daß die kirchliche Autorität wiederholt die künstliche Vereitelung des Ehezwecks als «innerlich sündhaft» und «naturgesetzlich verboten» erklärt hat. Und gerade bei diesem Punkte läßt sich auch überzeugend dartun, wie eine scheinbar geringfügige Abweichung vom Naturgesetz mit innerer Konsequenz weiter um sich greift und nach und nach das ganze Geschlechts- und Familienleben zersetzt und zugrunde richtet[1].

---

[1] Vgl. meine Schrift: Ehe und Kindersegen, 3.—6. Tausend (München-Gladbach 1917), 36 ff.; dort auch näheres über die sog. «Härte» derartiger Pflichten 27 ff.

Aber auch bei Gesetzen, die bestimmte Ausnahmen zulassen, ist es von ungeheurer Bedeutung, ob man die Norm als in sich gültig und heilig anerkennt oder aus dem Zufall menschlicher Sitte und Vereinbarung ableitet. Denn bei jener inneren, objektiven Gültigkeit muß eben auch die Ausnahme sachlich begründet sein, sie muß durch besondere, von der Laune und Willkür unabhängige Umstände gerechtfertigt werden. Der Diebstahl ist naturgesetzlich, der Idee nach, *ex genere* verboten; die Ausnahmefälle, daß Menschen in äußerster Not, in Lebensgefahr Fremdgut wegnehmen dürfen, erschüttern diesen wichtigen Grundsatz nicht, sie lassen ihn nur noch schärfer hervortreten. Wie aber müßte es wirken, wenn man jede innere Sündhaftigkeit des Stehlens leugnen, den Unterschied von Mein und Dein als rein empirische Satzung hinstellen wollte! Auch elastische sittliche Normen können eine unbeugsame Festigkeit haben, wie wir ja auch in der Mechanik sehen, daß das Elastische oft stärker ist als das Starre. — Wie kurzsichtig erscheint aber erst der Einwand jener Philosophen, wenn wir die ideale Seite des Sittlichen, die Norm und Gesinnung der Tugend ins Auge fassen! Werden sie den Mut haben, auch der Wahrheitsliebe, der Gerechtigkeit, der Dankbarkeit, der Nächstenliebe und andern sittlichen Ideen ihre ewige, ausnahmslose Verpflichtung abzustreiten? Werden sie zugestehen, daß zu irgendeiner Zeit Unwahrhaftigkeit, Ungerechtigkeit, Undank und Menschenhaß durch Einfluß der Sitte und Entwicklung in die Rechte jener Tugenden eintreten können? Ist aber dies unmöglich, so ist evident auch ein sittliches Naturgesetz nachgewiesen. Daß es sich bei dieser Stellungnahme zu Grundsätzen und Ideen nicht um äußeres Tun, sondern «nur» um innere Gesinnung, um seelisches Lieben und Tun handelt, macht für unsere Streitfrage selbstverständlich nichts aus; das innere Leben, das Willenshandeln, ist doch der eigentlichste und vornehmste Schauplatz des Sittlichen. Diese idealen

Grundstimmungen sind auch wahrlich nicht ohne reale, äußere Kraftwirkung; aus ihnen gehen die allerstärksten Anregungen und Antriebe zum Handeln hervor, so wie von den fernen, hohen Bergwäldern die Wasser ausfließen, die die Äcker nähren und die Ströme füllen. Wenn also dieses Hochland der sittlichen Ideen und Gesinnungen zweifellos auf dem granitenen Boden ewiger, natürlicher Gesetzlichkeit ruht, dann ist tatsächlich die ganze Moral, auch die der praktischen Arbeit und Kultur, letzten Endes vom Naturgesetz beherrscht. Eine nominalistische Zeitrichtung, die nur das Einzelne und Greifbare im Rechts- und Kulturleben gelten läßt, die geistige Sittlichkeit und Fruchtbarkeit allgemeiner Grundsätze aber geringschätzt, ist nicht nur unphilosophisch, sondern auch undeutsch; sie widerspricht jenem ernsten Idealismus, der aufs tiefste mit dem Wesen des deutschen Volkes verwachsen ist.

## Zweites Kapitel.

## Das Naturrecht.

«Wenn ich heute von Naturrecht rede, so vernehme ich allerdings einen abwehrenden Aufschrei; denn es gilt seit Savigny und Jhering als ausgemacht, daß es ein Naturrecht nicht gebe. Das ist unrichtig.» J. Kohler, der diese Worte schreibt, bemerkt zugleich, daß die Unvollkommenheit der völkerrechtlichen Vereinbarungen der letzten Jahrzehnte auch darin ihren Grund habe: «Es fehlte an der gemeinsamen Grundlage eines Naturrechts, von dem jedes positive Recht ausgehen muß.» [1]

Daß die große Mehrzahl der heutigen Juristen das Naturrecht leugnet, ist nicht aus einer Ursache allein zu erklären. Schon die beiden Namen Savigny und Jhering bezeichnen nicht die gleiche Welt- und Rechtsanschauung.

[1] J. Kohler im Tag 1916, Nr. 31.

Bei R. v. Jhering ist die Leugnung des Naturrechts selbstverständlich; bestreitet er doch auch, wie wir hörten, die Existenz einer natürlichen, allgemeingültigen Moral; der Moralpositivismus schließt aber den Rechtspositivismus ein. Das starke Widerstreben gegen das Naturrecht erklärt sich in weiten modernen Kreisen aus ihrer Leugnung einer innerlich notwendigen, von Gott ausgehenden Sittenordnung. Anders verhält es sich mit den älteren Vertretern der sog. historischen Rechtsschule von Savigny, Puchta, Stahl u. a. Sie sind keineswegs Moralpositivisten; sie erkennen die Existenz unveränderlicher, in Gott begründeter sittlicher Grundsätze an, betrachten diese auch als Leitsterne der Rechtsbildung. Dennoch erklären sie das Recht selbst, das innerstaatliche wie zwischenstaatliche, als eine rein positive, geschichtliche Schöpfung des Volksgeistes oder der Staatsgewalt, stellen somit ein wirkliches Naturrecht in Abrede. Ihnen folgend, sind auch heute manche Rechtslehrer, die in der Begründung der Sittlichkeit christlich denken, dennoch Gegner des Naturrechts, Rechtspositivisten.

Die Abwendung dieser rechtshistorischen Schule von der früheren, naturrechtlichen Anschauung hatte ihren Grund vor allem in der falschen und praktisch verhängnisvollen Gestalt, die das Naturrecht im 18. Jahrhundert angenommen hatte. Seit Hobbes und Rousseau bezog man das Wort Natur meist auf einen urzeitlichen, vorsozialen Zustand, sei es roher oder idyllischer Art; man gab demgemäß auch dem Naturrecht einen mehr oder minder willkürlichen, konkreten Inhalt. Andere faßten zwar das Wort Natur im philosophischen Sinne der Wesenheit, das Naturrecht im Sinne einer vernunftgemäßen Rechtsordnung; allein die Vernunft schwebte bei ihnen, wie oben (S. 24) bemerkt, allzusehr in der Luft, sie konstruierte das Recht nach apriorischen, tatsächlich meist individualistischen Postulaten, ohne die Wirklichkeit des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens genügend

zu erforschen, und ohne das gesund-realistische Urteil der Sitte und Geschichte zu Rate zu ziehen, — auch Kant gehört in diese Reihe. In der Luft schwebte ihr Naturrecht auch insofern, als sie die menschliche Vernunft von der Vernunft und dem Willen Gottes, dem Urquell alles Seins und Sollens, loslösten, somit ihre Konstruktion von Recht und Staat jeder höheren Aufsicht und Schranke beraubten. Zu welchen Mißbräuchen und Katastrophen ein solches gott- und wirklichkeitsfremdes Naturrecht, ein solcher Kultus der freien Vernunft und der «natürlichen Menschenrechte» führen konnte, das hatten die Auswüchse der französischen Revolution gezeigt. — Auch heute sind es ähnliche Bedenken und Befürchtungen, die das eigentliche Wesen des Naturrechts nicht treffen, die bei manchen Gelehrten den «abwehrenden Aufschrei» wider seinen Wiederaufbau veranlassen.

Da zweifellos eine enge Beziehung zwischen Recht und Sittlichkeit besteht, da sich Moral- und Rechtspositivismus, obschon sie verschieden sind, immerhin berühren, ebenso wie sittliches Naturgesetz und Naturrecht, möge zunächst dieser Grenzbestimmung eine kurze Erörterung gewidmet sein; danach soll das wirkliche Wesen des Rechts und endlich die Tatsache des natürlichen Rechts dargetan werden.

## § 1. Zur Abgrenzung der Begriffe «Sittlichkeit» und «Recht».

Die nahe Verwandtschaft der Begriffe zeigt sich schon darin, daß der Sprachgebrauch antiker wie mittelalterlicher und neuerer Denker das Wort *ius naturae, ius naturale* nicht nur im Sinne des Naturrechts, sondern häufig auch in dem des allgemeinen sittlichen Naturgesetzes versteht. Der in unserer Frage ebenso feinfühlige wie gesundsinnige Cicero weist auf das Gemeinsame und auf das Verschiedene der Bedeutung hin, wenn er bemerkt: «Wenn das Recht durch Beschlüsse der Völker, durch Dekrete der Fürsten, durch Ur-

teile der Richter geschaffen würde, so könnte auch das Rauben, das Ehebrechen, das Fälschen der Testamente Recht werden, falls es durch Abstimmung und Beschluß der Menge gebilligt würde. Wenn aber den Meinungen und Satzungen der Toren eine derartige Macht innewohnt, daß durch ihre Stimmen die Natur der Dinge ins Gegenteil verwandelt wird, warum sollten sie dann nicht auch beschließen, daß das, was böse und verderblich ist, als gut und heilbringend angesehen wird? Oder warum soll, falls das Gesetz aus Unrecht Recht machen kann, dasselbe Gesetz nicht auch aus Bösem Gutes machen können? Wir aber vermögen ein gutes Gesetz von einem bösen an keinem andern Maßstab zu unterscheiden als an dem der Natur.»[1] In der Tat drängt die positivistische Auffassung des Rechts leicht zur Verwischung auch der sittlichen Grenze von Gut und Böse. Haben die natürlichen Grundsätze der Vernunft für das Rechtsgebiet keine entscheidende Geltung, so sinkt und verblaßt ihre Autorität auch für das sittliche Gebiet, da die Vernunfterkenntnis in gleicher Weise für alles praktische Handeln Leuchte und Leiterin ist. Als Halt und Schutz der Moral käme dann höchstens noch der positiv geoffenbarte Wille Gottes in Betracht.

Auch nach der Sprache der Bibel deckt sich vielfach der Begriff des Rechts mit dem des Sittengesetzes; Gerechtigkeit ist häufig Inbegriff aller Sittlichkeit, der «gerechte» Mann ist der allseitig pflichttreue und heilige Mann. Bei allen Völkern werden im täglichen Sprachgebrauch die Ausdrücke «recht und unrecht» gern als gleichbedeutend mit «gut und böse» verwandt. Und doch wird überall auch der Unterschied der Sittlichkeit und des Rechtes (im engeren Sinne) empfunden und ausgesprochen. Wie im Begriff Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als verschiedene Eigenschaften

[1] Cicero, De leg. 1, 16.

hervortreten, so ist auch bei den Menschen der Rechtssinn ein besonderer Charakterzug, die Gerechtigkeit eine eigene Tugend neben andern sittlichen Tugenden; so ist nicht minder unter den Wissenschaften die Rechtslehre wesentlich verschieden von der Sittenlehre.

Die Sittlichkeit bedeutet, wie wir sahen, die Übereinstimmung alles menschlichen Wollens und Handelns mit der höchsten Regel und Ordnung des Lebens, d. h. zunächst mit dem Gewissen, der praktischen Vernunft, in letzter Instanz aber mit dem Gesetze Gottes, dem aus absoluter Vernunft und Weisheit heraus gebietenden Willen Gottes. Sachlich gründet diese formelle Regel, das «Gesetz», in der Ordnung des Seienden selbst, in der objektiven Wahrheit und Gutheit bis hinauf zum höchsten, göttlichen Gut und Ziel alles Seins und Wollens. Aus dieser Beziehung des Sittlichen zum absoluten Gut und Zweck ergibt sich als Folge der Vorrang der sittlichen Werte und Forderungen vor allen andern Gütern und Bedürfnissen des Lebens und der Kultur. Wie nun gliedert sich das Recht dieser Ordnung der Sittlichkeit an oder ein? Die Antworten hierauf sind so zahlreich wie die Definitionen des Rechts; sie berühren meist auch schon die Frage des Naturrechts. Daher sei hier zunächst nur eine kurze Aufzählung sowie eine äußerlich-logische Kritik der verschiedenen Ansichten gegeben.

Da die meisten Positivisten den Staat als die einzige Quelle des Rechts ansehen, so rücken sie beim Vergleich des Rechts und der Sittlichkeit den Gesetzgeber in den Vordergrund: das Recht stützt sich auf das Staatsgesetz, die Sittlichkeit auf das Gesetz Gottes oder auf die Vernunft oder auf die Sitte. Allein abgesehen von der Tatsache, daß es schon vor der Entstehung des Staates Rechte gibt für den einzelnen wie für die Familie, Rechte, die wir schließlich auf Gottes Gesetz zurückführen müssen, so besteht doch auch

ein Recht in der Kirche, in der Völkerfamilie, das vom Sittengesetz anerkannt wird. Ebenso ist die Gewohnheit und Überlieferung des Volkes nicht nur nach der moralischen Seite hin tätig, sondern auch fruchtbar an Rechtsgebräuchen. Daher kann der Staatswille nicht alleinige Quelle des Rechts sein. Auf der andern Seite aber hat das Staatsgesetz zwar zunächst die Ordnung und Fixierung des Rechts zum Gegenstande; doch zeigt schon die geläufige Unterscheidung von Rechtsstaat und Kulturstaat, daß der Staat auch andere Interessen gesetzlich schützen darf und soll, auch die der Sittlichkeit und Religion. Und soweit Staatsgesetze gültig und begründet sind, erzeugen sie wiederum auch eine sittliche Verpflichtung. Somit kann die Herkunft der Norm allein den Unterschied von Moral und Recht nicht begründen.

In engem Zusammenhang mit der genannten Theorie steht die Auffassung, daß sich das Recht durch seine Erzwingbarkeit vom Sittlichen, dessen Merkmal die Freiheit sei, unterscheide; die Rechtsnorm sei Zwangsnorm, gleichviel ob der Staat oder im Notfalle der einzelne den Zwang handhabe. Diese Unterscheidung steht der Wahrheit näher, trifft sie aber nicht ganz. Das Recht kann jedenfalls vorhanden sein, ohne daß ihm immer die physische Macht des Zwanges zur Seite steht, so bei roher Übermacht eines Rechtsfeindes; ja es gibt Rechte, z. B. der Anspruch der Untertanen auf gerechte Verteilung öffentlicher Güter, die an sich keine Gewaltanwendung gestatten. Auch Jhering, der den Zwang als Wesensmerkmal des Rechts betrachtet, muß doch zugeben, daß gegen den Monarchen, den obersten Träger der Staatsgewalt, ein Rechtszwang nicht möglich und zulässig sei; eine ähnliche Unverantwortlichkeit komme den Geschworenen zu. Und doch sagt er ganz richtig, daß es sich in beiden Fällen um Recht, nicht bloß um Moral handle[1]. Anderseits hat zwar das

[1] Jhering I 254 ff. Energisch und treffend widerlegt E. v. Hartmann (Phänomenologie 499 ff.) die Ansicht, der Zwang mache das Wesen des Rechts aus.

Sittliche keinen inneren Wert ohne die seelische Freiheit; aber ein gewisser Zwang kann doch auch der Moral in wohltätiger Weise zur Seite treten, nicht nur in der sittlichen Erziehung der Jugend, sondern auch für die untere Grenze des Christlichen und Anständigen überhaupt sowohl im kirchlichen wie im gesellschaftlichen Leben.

Besonders verbreitet ist seit Kant die Lehre, daß das Rechtsgesetz bloß zur «Legalität», d. h. zur Übereinstimmung der äußeren Handlung mit dem Gesetz verpflichte, während das Sittengesetz Moralität verlange, d. h. ein gesetzmäßiges Handeln aus dem Beweggrunde der Pflicht, und jedes andere Handeln als wertlos erachte. Zweifellos liegt in dieser Scheidung der wahre Gedanke, daß das Recht im ganzen die äußere Ordnung des Lebens, die Moral in erster Linie das Innere des Menschen, das Wollen und Streben, zu gestalten hat. Dieses Vorwiegen des einen ist aber hier wie dort keine Ausschließung des andern. Das Recht kennt neben den äußeren, materiellen Gütern auch innere, ideale Güter, wie Ehre und guten Namen. Demgemäß kann auch z. B. die innere Verachtung, das freventliche Urteil gegen den Nächsten nicht nur lieblos, sondern auch ungerecht im strengen Sinne sein. Auch bei den Rechtshandlungen und Rechtsleistungen, mögen sie an sich äußerlich sein, kommt es oft auf die innere Überzeugung an (guter oder schlechter Glaube), auf das seelisch-ernsthafte Wollen (beim Vertrag und Eid), auf die Art der inneren, sittlichen Schuld (Arglist, Fahrlässigkeit, ehrlose Gesinnung). Ja das Recht als gebietende Macht kann gar nicht gleichgültig sein gegen den Rechtssinn, die grundsätzliche Rechtlichkeit des Charakters; es muß diese Gesinnung wenigstens indirekt einzupflanzen und zu fördern suchen: «Wir Rechtslehrer verdienen Priester der Gerechtigkeit zu heißen, die die Menschen gut machen sollen» (Ulpian). Auf der andern Seite ist es keineswegs zutreffend, was manche Ethiker wollen, daß die Moral nur das Innere,

die Gesinnung, im Auge habe. Sie umfaßt den ganzen Menschen, das Innere und Äußere; nicht nur das Wollen ist gut und böse, sondern auch die aus dem Wollen hervorgehende Tat, die reale Vollbringung. Man darf dabei «den Beweggrund der Pflicht» nicht in dem Sinne zur Bedingung des Guten machen, wie Kant es tut, als reine, uninteressierte Achtung vor dem Gesetze; es gibt im Guten Grade des sittlichen Wertes, und selbst die unvollkommene, äußerliche Gewöhnung zum Guten ist nicht völlig wertlos. Jedenfalls steht die freie böse Tat, ein Diebstahl, ein Mord, auch ohne besondere schlimme Absicht an sich zum Sittengesetz im Widerspruch.

So nehmen diese drei Erklärungen eine glatte Scheidung und Trennung zwischen Sittlichkeit und Recht an, die tatsächlich nicht besteht; weder die normgebende Gewalt, noch die physisch eingreifende Macht, noch der Gegensatz von Leib und Seele, von Handlung und Gesinnung bestimmt in adäquater Weise den fraglichen Unterschied. Nach dem allgemeinsten Eindruck, den wir vorhin (S. 43 f.) von der Verwandtschaft beider Größen empfangen haben, schlagen wir wohl den richtigeren Weg ein, wenn wir den allgemeineren Begriff der sittlichen Ordnung zum Ausgangspunkte wählen und dann die Stelle, wo das Recht sich abzweigt, festzulegen suchen. Dabei können wir zunächst denen folgen, die mehr oder minder klar das Recht als das Gebiet der sozialen Sittlichkeit bezeichnen, als Summe der Pflichten gegen die Nebenmenschen, so daß für die Sittlichkeit im engeren Sinne das Gebiet der Pflichten gegen uns selbst und gegen Gott bleiben würde. — Die Richtung, die so eingeschlagen wird, ist zutreffend, aber sie führt uns nicht ganz zum Ziele. *Iustitia est ad alterum,* «Die Gerechtigkeit geht auf die Mitmenschen», das ist auch ein Axiom der Scholastik. Während die andern natürlichen Grundtugenden, Klugheit, Mäßigung und Starkmut, unmittelbar den Menschen als geistig-sinnliche

Person vervollkommnen, richtet sich die Gerechtigkeit unmittelbar auf andere und sucht das Verhältnis der Menschen untereinander sittlich zu ordnen. Rechtsforderungen, Rechtsbeziehungen sind nicht denkbar dem eigenen Ich gegenüber; sie setzen eine Mehrheit von Personen, eine Gesellschaft voraus. Wie die Sittlichkeit im Gewissen wurzelt und im Willen des einzelnen sich ausspricht, so strebt sie auch vor allem die sittliche und selige Vollendung des Handelnden an; Recht und Gerechtigkeit aber zielen auf Zwecke, die Mensch und Mensch zusammenführen, sie in Kampf oder Frieden zusammenhalten.

Und doch sehen wir sofort, daß diese Begriffsbestimmung des Rechts viel zu weit ist, daß auch in der altruistischen Sittlichkeit neben dem Rechte ganz andere Werte, Normen und Tugenden herrschen. Um von den Rücksichten der Billigkeit, der Dankbarkeit, der Freigebigkeit und Treue zu schweigen, ist es vor allem die Nächstenliebe, die in ähnlicher Weise wie die Gerechtigkeit von der höchsten Bedeutung für das soziale Leben ist. Das Recht bildet die elementare Grundlage für die sittliche Ordnung der Gesellschaft; die Liebe hat den noch höheren, vollkommeneren Beruf, auf diesem Fundamente einen schönen, wohnlichen Bau zu errichten. Worin finden wir nun das Charakteristische des Rechts gegenüber dem Altruismus der Liebe und ähnlicher sozialer Gesinnungen? Manche glauben, in Anknüpfung an Kant und andere deutsche Idealisten auf die Sicherstellung der Freiheit als entscheidendes Moment der Rechtsbeziehung hinweisen zu sollen; freie Selbstbestimmung ist es, die wir als Rechtsträger empfinden und geltend machen, freie Selbstbestimmung, die wir im Nebenmenschen achten, wenn wir ihm das Seinige geben. Da diese in formell gleicher Weise allen Menschen zukommt, so tritt zum Begriff der Freiheit der der Gleichheit hinzu; auch dieser Charakterzug der gleichen Schätzung und Behandlung ist

den persönlichen und sachlichen Rechtsverhältnissen eigen, wie man seit Aristoteles immer wieder bemerkt hat. Beide Merkmale sind den andern, vorhin erwähnten sittlichen Beziehungen nicht wesentlich. — Aber wie wenig man mit der Freiheit als individueller «Willkür» in der Begründung des Rechts ausrichten kann, hat sich schon bei Kant gezeigt; nach ihm soll das Recht durch äußeren Zwang die Möglichkeit schaffen, die Willkür des einen mit der Willkür aller andern zu vereinbaren, wobei ganz unklar bleibt, welchen sachlichen Interessen die Rechtsfreiheit der einzelnen zu dienen hat, wobei erst recht jede Aussicht versperrt ist, die Geltung überindividueller Rechtsgüter und den Aufbau einer großen organischen Rechtsgemeinschaft zu erklären.

Daher haben andere Denker, unter ihnen hervorragende Katholiken, umgekehrt die allgemeinen Gesellschaftszwecke oder die Ordnung des öffentlichen Lebens als den Wesenszweck des Rechts hingestellt. Die Liebe und die mit ihr verwandten Tugenden bemühen sich um den Nächsten als Einzelperson, schätzen und fördern sein seelisch-sittliches Heil und sein irdisches Wohlsein; das Recht aber schafft feste Formen und Ordnungen des Gemeinschaftslebens, vor allem in den staatlichen Gesetzen. In der Achtung dieser öffentlichen Zwecke und Normen zeige sich der spezifische Rechtssinn. Wie jene Freiheitstheorie zu einseitig individuell, so ist diese Betonung des Gemeinsamen zu einseitig sozial gedacht. Dies zeigt zunächst der Blick auf das Privatrecht, in dem doch zweifellos die Einzelinteressen herrschen. Gewiß erhält dasselbe seine konkrete gesetzliche Ordnung durch den Staat; aber schon vor dieser näheren Bestimmung ist es grundsätzlich gegeben durch den Begriff der Persönlichkeit. Überdies ist die versuchte Scheidung zwischen Recht und Sittlichkeit nicht überzeugend. Nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch die Liebe und die Freigebigkeit stellen sich unmittelbar in den Dienst der All-

gemeinheit; das öffentliche Leben der Gesellschaft weist auch große, organisierte Werke der Karitas auf, wie es heute nicht minder eine offizielle, staatliche Pflege der Kunst und Wissenschaft in sich schließt.

So scheint es fast unmöglich, eine klare, allgemein befriedigende Bestimmung und Abgrenzung des Rechts gegenüber der Moral zu finden, obschon die bisher besprochenen Versuche eine Reihe treffender Momente aufweisen. Die Befragung der ältesten rechtsphilosophischen Schule und der schlichten Volksweisheit wird uns dennoch einen gangbaren Weg zeigen, der zum Ziele führt und die richtigen Ansätze der andern Theorien in sich vereinigt.

Man bemerkt wohl gegen den fundamentalen Zusammenhang des Rechts und der Sittlichkeit, daß der bei weitem größte Teil des positiven staatlichen Rechts sich auf sittlich gleichgültige Äußerlichkeiten beziehe, auf bureaukratische, politische, geschäftliche Formalien, die in jedem Lande verschieden sind. Da dieser Gesichtspunkt noch bei andern Gelegenheiten wiederkehrt und verwirrend wirken kann, sei er hier in Kürze beleuchtet. Die Herrschaft des sittlichen Prinzips ist auf allen Gebieten eine solche, daß sie von grundsätzlichen Normen und wesentlichen Forderungen aus allmählich ins Indifferente, Gleichgültige hinabsteigt, in Gebiete des Physischen oder Technischen, die nur indirekt am Sittlichen teilnehmen. Auch bei den Werken der Nächstenliebe ist nicht alles heroische Hingabe, geisterfüllte Sittlichkeit, vielmehr das meiste mühsam angepaßte Kleinarbeit; auch die Leitung eines Waisenhauses, die Arbeiten einer Fürsorgedame münden in hundert juristisch-technische Sorgen aus. Selbst die Pflege der Religion und des Gottesdienstes tritt auf der Peripherie überall ins Indifferente hinaus; die Verwaltung einer Pfarrei umschließt eine Fülle lästiger Tagessorgen, die würdige Gestaltung eines kirchlichen Festes fordert mannigfache äußerlich-weltliche Vorbereitungen. Es verhält sich hiermit ähnlich wie mit der technischen Außenseite des Kunstschaffens, wie mit der «Kärrnerarbeit» in der freien Wissenschaft. Was aber das Recht angeht, so

verfolgt es zunächst zweifellos in allem den großen sittlichen Gedanken der Gerechtigkeit. Es hat weiter auch in seinen Einzelmaterien wichtige und festumschriebene sittliche Aufgaben zu erfüllen (z. B. Sicherheit der Person, Ehrlichkeit des Vertrags, Ordnung der Familie, Heiligkeit des letzten Willens); diesen sittlichen Aufgaben wollen schließlich auch die indifferenten Einzelheiten dienen. — Demgemäß muß auch die moralische Pflicht des Gehorsams gegen die Gesetze von den zentralen, wesentlich sittlichen Rechtsnormen aus weitergehen und, soweit die *ratio legis* reicht, auch den an sich gleichgültigen Formvorschriften die schuldige sittliche Achtung erweisen.

## § 2. Das Wesen des Rechts.

Es gibt eine alte Definition der Tugend der Gerechtigkeit, die unter Juristen ebenso verbreitet war wie unter Theologen, die niemals gelehrten Widerspruch fand und sich völlig deckt mit dem Urteil des Volkes. Der berühmte römische Rechtslehrer Ulpian hat sie aufgestellt: «Die Gerechtigkeit ist der feste und stetige Wille, einem jeden sein Recht zukommen zu lassen» *(Iustitia est constans et perpetua voluntas, ius suum unicuique tribuendi).*

Dieser Begriffsbestimmung schließen sich Augustinus[1] und Thomas[2] an; im voraus schon hat sie Aristoteles gebilligt, der es als das Kennzeichnende der Gerechtigkeit hinstellt, «das Rechte (*τὰ δίκαια*) zu tun und zu wollen», der ferner dieses Rechte als «das Gleiche» und als «das Seinige» bezeichnet[3]. Jedem sein Recht *(ius suum)* geben und zuerkennen, ist offenbar gleichbedeutend mit «jedem das Seinige *(suum)* geben und zuerkennen»; daher verwenden die genannten Lehrer und der ihnen folgende allgemeine Sprachgebrauch ebenso oft das *suum cuique tribuere* als Wesensausdruck

[1] De civ. Dei 19, c. 4 21.
[2] S. theol. 2, 2, q. 58, a. 1.
[3] Arist., Eth. Nicom. 5, c. 1 7.

der Gerechtigkeit. Auch sprichwörtlich ist die Devise *suum cuique* als treffendste Bezeichnung der Rechtsidee unbestritten.

Hiernach ist die Gerechtigkeit *(iustitia)* wie alle sittlichen Tugenden eine innere Seelenverfassung, speziell eine Gesinnung des Willens, und zwar ist ihr charakteristischer Gegenstand «das Recht», und zwar das Recht eines andern bzw. aller andern Menschen. Gerechtigkeit und Recht sind nicht gleichbedeutende, sondern Korrelatbegriffe. Recht im hier gebrauchten Sinne ist nun offenbar zunächst ein Gegenständliches, das man dem Nächsten geben, zuerteilen, zukommen lassen kann; also ein «Rechtsgut», ein Rechtsinteresse (*iustum, δίκαιον*), sei es in Dingen oder in Leistungen, von den Alten objektives Recht genannt. Bezeichnend ist ebenso, daß man den Gedanken dieses Rechts einfach durch «das Seinige» wiedergeben kann, das Rechtsgebiet sich somit als das Gebiet des Mein, Dein und Sein darstellt. Schon diese Feststellung ist wertvoll, um das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit genauer zu bestimmen, als es uns früher gelungen ist. Wenn wir der Nächstenliebe oder der Hochherzigkeit folgen, so teilen wir dem Nebenmenschen mit von dem Unsrigen; wenn wir gerecht handeln, geben wir ihm das Seinige. Der Liebende, der Freund fühlt sich sittlich eins mit dem andern; daher läßt er auch den Unterschied des Mein und Dein zurücktreten. Der Rechtübende fühlt sich sittlich als ein anderer neben dem andern; daher hält er auch den Unterschied des Mein und Dein aufrecht in der Achtung des fremden Rechts.

Welches ist nun der tiefere, rechtsphilosophische Sinn des Mein, Dein, Sein? Darüber hat sich von den genannten großen Denkern mit Bestimmtheit nur Thomas von Aquin ausgesprochen, und zwar mit genialer, abschließender Klarheit. Manche denken wohl bei diesem Possessivfürwort an eine physische, örtliche Verbindung zwischen Sache und Person: das, was ich in Händen habe, was ich am Leibe

trage, was ich im eigentlichsten Sinne «besitze», ist «mein». Allein jeder sieht, daß das rechtliche Mein und Dein wesentlich hiervon verschieden ist. Auch das, was die Juristen «Besitz» (*possessio*) nennen, die äußere Macht und Herrschaft über eine Sache, hängt zwar zusammen mit dem Recht des Eigentums, trifft aber, wie bekannt, keineswegs dessen Wesen. — Andere dringen wohl vom Äußeren mehr ins Innere, verirren sich aber in ihrer Begründung vom Rechts- ins Tatsachengebiet: Recht und Eigentum an einer Sache besagen, daß wir sie durch unsere Arbeit oder eine andere Ursächlichkeit hervorgebracht haben. Der Schriftsteller spricht von seinem Buche, der Künstler von seinem Kunstwerk, der Vater von seinem Sohne usw. Allein diesen Beispielen stehen zahlreichere ganz anders geartete gegenüber; auch der Sohn redet von seinem Vater, der Kunstmäzen von seinen Bildern, jeder Mensch von seiner Hand und seiner Vernunft, obschon hier durchaus kein schaffendes Verhältnis zugrunde liegt. Richtig ist allerdings, daß die Schaffenskraft, die ursächliche Arbeit eine der hervorragendsten Tatsachengründe oder Quellen von Rechten ist[1]. — Nach dem hl. Thomas bedeutet die rechtliche Zugehörigkeit im wesentlichen kein kausales, sondern ein finales Verhältnis. «Einem jeden wird geschuldet, was sein ist. Als das Seinige eines Menschen bezeichnet man das, was auf ihn hingeordnet ist. So gehört der Sklave dem Herrn, und nicht umgekehrt; denn ‚frei ist, was um seiner selbst willen da ist'. Im Worte ‚geschuldet' liegt also eine Beziehung des Forderns und des Nötigens zugunsten dessen, worauf es hingeordnet ist . . ., wie z. B. die Teile auf das Ganze und die Eigen-

[1] S. Thom., Contra Gent. 2, 28: Cum iustitiae actus sit reddere unicuique, quod suum est, actum iustitiae praecedit actus, quo aliquid alicuius suum efficitur.... Aliquis enim laborando meretur suum effici, quod retributor per actum iustitiae ipsi reddit; ille igitur actus, quo primo aliquid suum efficitur, non potest esse actus iustitiae.

schaften auf das Wesen und überhaupt jedes Ding auf seinen Zweck. . . . So ist es z. B. dem Geschöpfe geschuldet, daß es die für es bestimmten Güter besitze; so dem Menschen, daß er Hände habe und daß andere, tierische Wesen ihm dienen.»[1] «Der Mensch hat eine natürliche Rechtsherrschaft über die äußeren Dinge, weil er kraft der Vernunft und des Willens die äußeren Dinge zu seinem Nutzen gebrauchen kann — als Dinge, die seinetwegen geschaffen sind; denn immer ist das Unvollkommene des Vollkommenen wegen da.»[2]

So hat Thomas tiefsinnig «den Zweck im Rechte» blosgeschält, das Mein, Dein, Sein als Ausdruck des teleologischen Wertes erkannt. Das objektive Recht als geschuldete Sache oder Leistung ist wirklich ein Rechtsgut, ein Rechtsinteresse; es soll dem Nutzen und Bedürfnis einer Person dienen, so wie das Mittel dem Zweck. Dieser Realismus der Zweckdienlichkeit liegt unverwüstlich auch der Volksauffassung zugrunde: man darf über das Seinige frei verfügen, weil es ausschließlich zum eigenen Gebrauch und Nutzen bestimmt ist. Umgekehrt liegt der sündhafte Reiz des Diebstahls, aber auch dessen offensichtliche Schuld und Unordnung darin, daß jemand fremdes, einem andern zugeordnetes Gut seiner Willkür und Lust unterwirft[3].

---

[1] S. Thom., S. theol. 1, q. 21, a. 1 ad 3.

[2] Ebd. 2, 2, q. 66, a. 1.

[3] Man vergleiche hiermit einmal die unnatürliche und formalistische Definition Kants: «Das Rechtlich-Meine *(meum iuris)* ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädieren würde.... Das äußere Meine ist dasjenige außer mir, an dessen mir beliebigem Gebrauch mich zu hindern Läsion (Abbruch an meiner Freiheit, die mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann) sein würde» (Metaphysik der Sitten I, Rechtslehre 1, § 1 5). Soviele Worte, noch dazu Fremdworte, um den Sinn des schlichten deutschen «Mein» nicht zu klären, sondern zu verwirren!

Es ist von nicht geringem Interesse, daß R. v. Jhering auf eigenem Wege zum gleichen Ergebnis gekommen ist. «Ein Recht haben heißt: es ist etwas für uns da, und die Staatsgewalt erkennt dies an, schützt uns[1]. Das aber, was für uns da ist, kann sein: 1) wir selbst. Der rechtliche Ausdruck dafür ist das Recht der Persönlichkeit. Der ethische Grund dieses Begriffes ist der Satz: Der Mensch ist Selbstzweck. Der Sklave ist nicht für sich, sondern für den Herrn da. . . . 2) eine Sache. Der Ausdruck für dieses Bestimmungsverhältnis der Sache für unsere Zwecke ist das Recht an der Sache oder das Eigentum im weiteren Sinne. . . . 3) eine Person, sei es in ihrer Totalität und mit Reziprozität des Bestimmungsverhältnisses (die Rechtsverhältnisse der Familie), sei es in bezug auf einzelne Leistungen (die Forderung). . . . 4) der Staat. Der rechtliche Ausdruck für dieses sein Bestimmungsverhältnis für uns ist das Staatsbürgerrecht.»[2]

Noch häufiger versteht man heute unter «Recht» etwas anderes als das Rechtsgut, nämlich die Rechtsbefugnis, die persönliche Vollmacht, etwas als das Seinige zu fordern und zu behaupten (subjektives Recht). Das rechtlich Geschuldete «gibt» man dem Nächsten; dieses subjektive Recht «achtet» man im Nächsten. Der Verpflichtung des Schuldners steht das Recht des Gläubigers gegenüber; dem «Sollen» der Gerechtigkeit das «Können» des subjektiven Rechts. Und zwar ist dies Können wiederum kein physisches, nicht der äußere Besitz oder die Macht, ihn durch Gewalt zu erzwingen. Es ist auch nicht die bloße Geistesmacht des Wollens, das Herrschen- und Besitzenwollen; dies letztere eignet ja dem Diebe so gut wie dem Eigentümer. Das subjektive Recht ist ein Fordernd ürfen, eine sittliche Befugnis des Rechtsträgers, über die Sache oder Leistung zu verfügen, entspringend aus der Tatsache, daß diese Sache oder Leistung

[1] Der positivistische Nachsatz wird uns später beschäftigen.

[2] R. v. Jhering, Der Zweck im Recht I[4] (1904) 49 f.

dem Berechtigten zugeordnet, für ihn und sein Wohl bestimmt ist. Das subjektive Recht ist freies Herrschen über die Erdendinge kraft der Überordnung, welche die Person gegenüber den Sachwerten besitzt, kraft der Zuordnung, durch die bestimmte Sachwerte einer Person unterworfen sind. Die Willensfreiheit ist Vorbedingung der Rechtsfreiheit; nur wer sich selbst im Wollen bestimmt und beherrscht, kann über anderes im Handeln verfügen und herrschen; nur wer als Freier sein eigener Herr *(sui dominus)* ist, kann Eigentum an Äußerem *(dominium)* erwerben. Diese innere Wahlfreiheit aber hängt wieder mit dem Wesen, mit der Geisteswürde des Menschen zusammen. Die Persönlichkeit besteht «für sich» und «ihretwegen»; sie ist in etwa Selbstzweck — natürlich unter Gott, dem absoluten Zweck; daher kann sie andere Dinge als «für sie» bestimmt, als Mittel und Werkzeuge ihrer Seins- und Lebensentfaltung beanspruchen. — So ist auch beim subjektiven Recht die Zweckordnung leicht zu erkennen; die Vollmacht, etwas zu beherrschen und zu benutzen, schwebt nicht in der Luft; sie setzt die teleologische Überordnung der Person voraus. Diese Person könnte nicht ihren Sachgütern im Beherrschen und Benutzen willkürlich Ziele setzen, wenn sie nicht selbst dieser Güter nächstes Ziel wäre.

Die Hochstellung der Rechtsperson darf aber keine egoistische, selbstherrliche sein; denn die Gerechtigkeit verpflichtet, jedem das Seine zu geben. Alle Menschen sind als geistbegabte, persönliche Wesen einander gleich; nach diesem elementarsten Wesensmerkmal beanspruchen alle in gleicher Weise auch Achtung ihres Fürsichseins und des daraus entspringenden Zweckhandelns. So liegt im Wesen des subjektiven Rechts eine starke Betonung der Individuen, der getrennten, gleichen Willensträger; ihnen wird zur normalen, wirkungskräftigen Freiheit nach außen im Rechte ein bestimmtes Eigentum, ein materieller und ideeller Kreis von

Gütern als Herrschaftssphäre und feste Basis des Lebens gesichert. Aber da dem eigenen Rechte überall auch die Pflicht, das Recht des andern zu achten, zur Seite steht, ergibt sich ein Gleichgewicht der Individuen, das ihren friedlichen und geordneten Verkehr ermöglicht, — wobei wir nicht einmal die rechtlichen Gemeinschaften heranziehen, von denen nachher die Rede sein wird. Weil bei dieser privatrechtlichen Bewertung die Individuen einander gleich sind, können für den tatsächlichen Verkehr, für die Begründung und Abmessung der konkreten Rechtspflichten nur die sachlichen Wertmaßstäbe in Betracht kommen; die strenge Gerechtigkeit sieht auf sachliche Leistung, sachliche Ausgleichung der Schuld *(aequalitas rei ad rem)*. Weil die unzähligen Verschiedenheiten und Verschlungenheiten des Gemeinschaftslebens außer Betracht bleiben und nur die elementarste sittliche Forderung zur Geltung kommt, haben wir bei ihr eine so scharfe Begrenzung der Pflichten, wie sie bei keiner andern sittlichen Tugend möglich ist. Wie einfach ist die gerechte Bezahlung einer Ware, wie schwierig oft die rechte Wertbemessung beim Dank oder beim Almosen! Und endlich: weil es sich bei diesen Rechtspflichten um das Mein und Dein handelt, um das der freien Herrschaft des einzelnen unmittelbar und ausschließlich Zugeordnete, so ist für diese Pflichten auch ein äußerer Zwang moralisch begründet, ja durch die Idee der Bewegungsfreiheit und Existenzsicherheit des einzelnen durchweg moralisch gefordert. Dieser Zwang ist aber auch materiell möglich und praktisch unbedenklich, weil der Anspruch, den er verwirklichen soll, keine vieldeutige, elastische Norm, sondern, wie eben gezeigt, eine ganz eindeutige, scharfbegrenzte Forderung ist.

Diese Erklärung der Gerechtigkeit trifft in vollem Sinne auf die sog. *iustitia commutativa* zu, auf die austauschende Gerechtigkeit (genannt vom Tausch, der Urform des privatrechtlichen Vertrags). Sie ist es, welche die Beziehungen der

Einzelpersonen zueinander ordnet. Weiterhin haben aber schon Aristoteles und Thomas ebenso scharf den natürlich-sozialen Zusammenhang der Einzelnen anerkannt und die Verankerung der Gesellschaftsordnung im Rechte begriffen. Die Wesensbestimmung des Rechts bleibt auch hier genau dieselbe: *suum cuique tribuit*; nur ist das Ich, das auf sozialem und öffentlichem Gebiet den Individuen entgegentritt, ein neues, höheres Wesen, eine Gemeinschaft von Menschen: Gesellschaft, Gemeinde, Volk, Staat, Kirche. — Die *iustitia generalis* oder *legalis* legt den Einzelnen die Pflicht auf, diesen Gemeinwesen das ihnen Zukommende zu geben. Die *iustitia distributiva* verpflichtet umgekehrt das Gemeinwesen, den einzelnen Mitgliedern von den Vorteilen des Ganzen das ihnen Gebührende zukommen zu lassen. Mit der Eigenart dieser sozialen Menschheitsgebilde nimmt jedoch auch der Begriff des *suum*, der rechtlichen Ansprüche und Pflichten, eine veränderte Färbung an. Die Gemeinschaft ist Trägerin wirklicher Rechte; sie ist keine physische, aber eine moralische Persönlichkeit, geeint durch den Zweck des Ganzen, beseelt durch den Zweckwillen der Gesellschaft, beherrscht durch die Autorität der Gesellschaft. Das Ganze ist so dem Recht und der Würde nach verschieden von der bloßen Summe der Einzelnen. Je natürlicher und umfassender Sein und Zweck einer Gesellschaft ist, um so mehr nähert sie sich einem Organismus, in dessen Leben Millionen Atome eine neue, vollkommenere Daseinsform gewinnen: eine Bindung, die zugleich Beseelung, eine Abhängigkeit, die zugleich höhere Freiheit und Fruchtbarkeit ist. — Daher stehen Gemeinschaft und Einzelbürger sich nicht in dem Sinne getrennt, als «andere» gegenüber, wie es zwei Individuen tun; der Einzelne ist im Ganzen enthalten. — Daher herrscht auch keine «Gleichheit» der beiden Rechtssubjekte; der Rechts- und Wohlfahrtszweck des Bürgers ist dem der Gesamtheit untergeordnet. — Diese Ungleichheit wirkt naturgemäß hinüber auf den Inhalt der Forde-

rungen. Die sachlich-mechanische Abmessung des Gebührenden, die bei Kauf und Verkauf herrscht, hat hier keinen Platz; die relative Stellung der Person zum Ganzen, ihr Verdienst und Vermögen, fällt entscheidend ins Gewicht. An die Stelle der scharfen, atomistischen Umgrenzung der Pflicht tritt die vergleichende, sozial abwägende Maxime des gerechten Verhältnisses. — Damit erleidet endlich auch die «Erzwingbarkeit» des Rechts eine Einschränkung. Die Gesamtheit zwar vermag die Interessen der legalen Gerechtigkeit noch machtvoller durchzuführen, als es der Privatmann bei seinen Forderungen an den Nebenmenschen kann. Aber der Einzelne, der Untertan steht der Gesamtheit, wenn sie die Pflichten der austeilenden Gerechtigkeit vernachlässigt, ohne Zwangsgewalt gegenüber, und zwar nicht nur physisch, sondern auch moralisch. Um des höheren Zwecks der Gemeinschaft willen darf er normalerweise — auch bei parteiischer Verteilung öffentlicher Wohltaten — das «Seinige» nicht erzwingen.

Ehe wir diese flüchtige Skizzierung abschließen und den für unsere Untersuchung notwendigen Rückblick werfen auf die modernen Versuche, Recht und Sittlichkeit abzugrenzen, sind noch einige Worte über die staatliche Gemeinschaft als solche anzuschließen. Sie steht in weit engerer und wesentlicherer Beziehung zum Recht als jedes andere soziale Gemeinwesen; der Staat ist Rechtsgemeinschaft, sein «Gesellschaftszweck» ist wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich, die Verwirklichung des Rechts. Und zwar einerseits des Rechts der Einzelnen und der kleineren Gruppen, die ihm angehören; der Staat schirmt und garantiert die Privatrechte der Bürger. Da diese Rechte für das äußere Leben gelten, da sie der sittlichen Freiheit den physischen Machtkreis sichern sollen, eignet ihnen, wie wir hörten, Erzwingbarkeit; aber die Handhabung des Zwanges würde unzureichend sein, sie würde vielfach voreilig und parteiisch geschehen, daher neue Störung und Verwirrung hervorrufen,

wenn jeder Einzelne selbst die Zwangsgewalt ausüben dürfte. Die gesellschaftliche Ordnung fordert, daß der Rechtszwang organisiert werde, daß eine übergeordnete, unparteiische Gewalt das Unrecht abwehre und das Recht der Bürger mit starker Hand durchführe. Die Verbindung von höchster physischer Macht und oberster Rechtsgewalt ist dasjenige, was zunächst im Begriff des Staates hervortritt, und zwar in der Art, daß die Macht in den Dienst der Rechtsordnung tritt, der Staat sich einsetzt für die freie sittliche Entfaltung der Kräfte der Einzelnen, der Familien, der sozialen Gruppen. — Die Staatsgemeinschaft ist jedoch, wie wir hörten, nicht nur Zusammenfassung dieser privaten Rechtsträger; sie ist eine höhere Organisation mit eigenem Wesen, Recht und Leben, sie ist die vollkommene Auswirkung der Volksgemeinde, eine öffentliche, unabhängige Gesellschaft, die als solche sowohl im Innern wie gegenüber andern Staaten sich selbst und ihre Rechte machtvoll behaupten darf und muß.

Die starke und unbeugsame öffentliche Ordnung und Wahrung des Rechts ist die erste Aufgabe des Staates; sie ist auch das Rückgrat für alle feineren und freieren Lebensäußerungen des Volkes. Wie nämlich die Privatrechte sämtlich Zwecken individueller Wohlfahrt und Kultur dienen, wie jedes subjektive Recht einen tieferen sachlichen und sittlichen Sinn einschließt, so soll auch das subjektive Recht des Staates, die Fülle seiner Gewalt und Lebenskraft, nicht im bloßen Rechtsschutz nach unten oder außen sich erschöpfen; die *iustitia legalis* setzt dem Staate auch ein umfassendes Lebensziel, das *bonum commune*, die öffentliche Wohlfahrt und Gesittung. Der Staat ist nicht nur Rechtsstaat, sondern auch Wohlfahrts- und Kulturstaat. Schon der Name *iustitia legalis* deutet an, daß die Sorge für das Gemeinwohl am entscheidendsten durch die Gesetzgebung geschieht. Die Gesetze des Staates haben zunächst den Rechtsschutz im engeren Sinne zum Gegenstande, sie sollen aber

darüber hinaus auch die Interessen des Gesamtwohles, nicht zum wenigsten die Zwecke der Sittlichkeit fördern, wenn auch nur insoweit, als es die öffentliche Ruhe und Ordnung, die Ehre der Nation usw. erheischt. Erfüllt ein Staat diese Kulturaufgabe, erläßt er derartige Normen zum Besten der Wissenschaft, der Sittlichkeit, der Religion, so empfangen die berührten Materien in etwa den Charakter und die Erzwingbarkeit des Rechts, wenn auch nur formell und mittelbar, auf Grund eines bestimmten Staatswillens und unter dem Gesichtspunkt des Staatsinteresses.

Schauen wir jetzt auf die S. 45 ff. kritisierten angeblichen Wesensmerkmale des Rechts zurück, so erkennen wir in unserer Definition eine weit treffendere Charakteristik, die zugleich das Berechtigte der andern Theorien in sich schließt. Die sittliche Ordnung ist die Hinordnung alles Wollens und Handelns, aller menschlichen Lebensformen, Lebensmächte, Lebenseinrichtungen auf den höchsten Weltzweck, die Ehre Gottes; in der persönlichen Hingabe an dieses absolute Gut wird auch der höchste Lebenszweck des Menschen, die ewige Seligkeit, verwirklicht. Diesem sittlichen Endzweck sind alle Kulturzwecke, alle zeitlichen Einzel- und Gesellschaftsaufgaben, geistliche und weltliche, ein- und unterzuordnen. Einer dieser Zwecke ist das Recht, das Recht des persönlichen, genossenschaftlichen, staatlichen, kirchlichen, internationalen Lebens; entsprechend ist auch der sittliche «Wille zum Recht», die Gerechtigkeit, eine hervorragende Einzeltugend neben andern sittlichen Tugenden. Das Kennzeichnende des Rechts ist die Zuweisung und Zugehörigkeit bestimmter Güter zu dem Eigenzweck freier, selbständiger Persönlichkeiten, zunächst der physischen Personen, dann auch der moralisch-juristischen Personen, sowie die aus dieser Zuordnung entspringende freie, ausschließliche Herrschaft der Rechtsträger über das Ihrige. Daß diese rechtliche Herrschaft sittlich be-

grenzt und beschränkt bleibt, ist einfache Folgerung aus der Oberhoheit des Sittlichen über alle menschlichen Dinge. Während aber die sonstige sittliche Tätigkeit meist nur allgemeine Ziele, ideale Vernunftnormen zu achten und zu befolgen hat, deren konkrete Ausprägung dem Einzelgewissen obliegt, während in ihr durchaus überwiegt die freie Hinwendung der Seele zu Gott und zu der aus ihm hervorströmenden sittlichen Idee, tritt beim Rechte zwischen das sittliche Wollen und die höchste Zweckordnung das (subjektive) Recht des Nebenmenschen und des sozialen Rechtsgefüges als ein eigener Kulturkreis mit seinen bestimmten Forderungen, mit seinen aus den natürlichen Selbst- und Sonderzielen erfließenden und durch sie streng umschriebenen, nötigenden Ansprüchen. Während wir bei einfach sittlicher Verpflichtung — auch gegen den Nächsten — nicht eigentlich vor dem Nächsten uns beugen, sondern vor Gott, vor der sittlichen Idee, vor dem eigenen Gewissen, achten und erfüllen wir bei rechtlichem Handeln zunächst den persönlichen, auf eigenem Zweck und Recht fußenden Willen des Nebenmenschen. Während wir bei der Lüge im allgemeinen die Wahrheit als ideale Macht, als allgegenwärtiges Gut des Geisteslebens antasten und beleidigen, verletzen wir in der Verleumdung auch ein menschliches Rechtsgut, den der Person eigenen, mit ihrer Lebensarbeit und ihrem Lebenszweck verwachsenen guten Namen des Nächsten.

So gewinnt das Recht eine sachliche Abgrenzung innerhalb der sittlich-sozialen Lebensordnung; so empfängt die «objektive» Rechtsnorm eine Eigenart innerhalb des Gesetzes im allgemeinsten Sinne, die wir sowohl auf dem Boden der natürlichen wie der staatlichen und kirchlichen Ordnung feststellen können. Dabei bleibt die besondere Rechtsbedeutung des positiven Gesetzes, insbesondere die der staatlichen Sanktion des Gerechten und sozial Notwendigen voll bestehen. Die einseitige Gegenüberstellung von äußerer Legalität

und innerer Moralität wird überbrückt und gemildert; das Gerechte erscheint nicht als Gegensatz, sondern als Glied und Zweig des Sittlichen, und hier wie dort bleibt die Gesinnung nicht auf das Innere beschränkt, sondern geht auch auf äußere Ordnungen über. Selbst der Zwang, den das Recht erheischt, stellt sich nicht mehr dar als rein äußerliche Gewalt; seine sittliche Zulässigkeit erfließt aus dem Wesen der Rechtsgüter und der Rechtsherrschaft. Die Freiheit des Subjekts, die in der Rechtsherrschaft sich ausspricht und durchsetzt, ist nicht bloß leere, formale Willkür, sondern freie Geltendmachung einer wertvollen Zweckordnung, die zwischen Geist und Sachwelt, Einzelwesen und Gesellschaft besteht. Das soziale, gesellschaftsbildende Moment des Rechts wird keineswegs übersehen; aber mit Nachdruck wird auch ein erster, schöpferischer Keim des Rechts im Individuum anerkannt, ein wahres und wirkliches Recht, das so natürlich aus dem Wesen des Menschen folgt wie die Begriffe des Mein und Dein aus den Begriffen Ich und Du.

Das Recht löst sich nicht einfach auf in Sittlichkeit; es hat einen kulturellen Eigenzweck, der sich zwar dem höchsten und absoluten Zweck des Sittlichen einordnet, aber ähnlich wie die Kunst, die Sozialarbeit und andere praktische Kulturaufgaben sich frei und selbständig ins einzelne ausgestalten, dabei auch manches Indifferente, Reinweltliche und Technische in sich aufnehmen kann (s. oben S. 51). Die Rechtsgesinnung aber, die Achtung fremder Rechte, hebt sich gleichfalls mit derjenigen Eigenart aus der allgemeinen Sittlichkeit hervor, wie sie das natürliche Empfinden ihr beilegt. Als ein Mann von strenger Rechtlichkeit erscheint uns nicht der, welcher sich bloß dem «Zwange» des Rechts fügt, auch nicht ein anderer, der freudig Wohltaten spendet und Liebe erweist, sondern ein Mann, der jedem unbedingt das Seine gibt, der aus Gewissensgründen die Selbstmacht und

freie Verfügung jedes Rechtssubjekts über das zu seinem Lebenszweck Bestimmte achtet.

## § 3. Die Tatsache des Naturrechts.

Nachdem so das Verhältnis des Rechts zur Sittlichkeit klargestellt ist, ergibt sich auch von selbst die begriffliche Stellung, in der das Naturrecht zum sittlichen Naturgesetz steht. Der weiter gefaßte Sinn *ius naturae = lex morum naturalis* interessiert uns hier nicht mehr; wir fragen jetzt, ob es für das eigentliche Rechtsgebiet Normen gibt, die an sich, zu allen Zeiten, für alle Menschen und mit Notwendigkeit Geltung haben, ob außer dem positiven Recht, das durch Herkommen oder bei entwickelter Kultur durch Staatsgesetz entsteht, ein natürliches Recht mit verbindlicher Kraft existiert. Geschichtlich betrachtet, hat sich die gewaltige Mehrzahl der maßgebenden Denker und Schulen für die Tatsache des Naturrechts erklärt. Wie diese die Geltung innerlich notwendiger, auf göttlicher und menschlicher Vernunft beruhender Sittengesetze behaupten, so nehmen sie auch allgemeingültige Rechtsgrundsätze an, die jeglicher staatlichen Gesetzgebung vorangehen und dauernd sie tragen und inspirieren. Der Nachweis dieser großen Übereinstimmung ist hier nicht möglich[1]; erwähnenswert erscheint jedoch, daß insbesondere die katholische Kirche in ihren autoritativen Entscheidungen stets die Existenz des *ius naturae,* der *iura naturae* für die wichtigsten Lebensgebiete voraussetzt und verteidigt, und daß nach allen Anhaltspunkten, die der theologische Sprachgebrauch gibt, der Ausdruck «Recht» und «Rechte» in diesem Zusammenhang im eigentlichen Sinne des Rechts zu verstehen ist[2]. Daß dieser

[1] Vgl. Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht[2] (1909) 181 ff.

[2] Ebd. 270 ff. Auch der neue *Codex Iuris Canonici* erwähnt wiederholt das *ius naturale* im rechtlichen Sinne (can. 6, § 6; can. 27, 1068).

Einklang der Überzeugungen heute bei so vielen Juristen und Philosophen durchbrochen ist, daß der Rechtspositivismus, dem das staatliche Gesetz die einzige Quelle, der staatliche Zwang das unentbehrliche Wesensmoment des Rechts ist, in Gelehrtenkreisen fast allgemein zur Herrschaft gelangt ist, wurde schon wiederholt erwähnt. Aber schon kündet sich doch auf manchen Punkten eine rückläufige Wendung an. K. Bergbohm, der grimmigste Gegner der älteren Lehre, gestand im Jahre 1892, das Naturrecht sei nur in seiner gröbsten Form widerlegt, die Literatur fast der ganzen Kulturwelt sei vom Naturrecht durchsetzt, der Glaube an ein Recht außer dem positiven sei keineswegs gänzlich ausgestorben, stehe vielmehr noch in voller Blüte[1]. Seinen Versuch, das Naturrecht zu widerlegen, hat dann schon R. Stammler als unzulänglich bezeichnet[2]. J. Kohler legt heute dem Werke Bergbohms nur die Bedeutung bei, daß es «die völlige Unhaltbarkeit des Rechtspositivismus dargelegt hat»![3]

Ehe ich die Hauptgründe für das Naturrecht darlege, und zwar mit besonderer Rücksicht auf solche Gegner, die ein sittliches Naturgesetz annehmen, habe ich noch über den Ausdruck *ius naturae (naturale)* und seine Beziehung zum *ius gentium* ein Wort voranzuschicken. In der älteren römischen Juristensprache decken sich die beiden Begriffe beinahe; *ius naturae* ist das Recht, das auf der Natur der Dinge beruht und durch die menschliche Vernunft als notwendig erkannt wird; *ius gentium* ist ein Ausschnitt aus diesem Naturrecht, und zwar derjenige, der auch von den positiven Gesetzen und Gebräuchen aller Völker eingeschärft wird. Seit

---

[1] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie (1892) 111 ff.

[2] Wirtschaft und Recht[3] (1914) 164: «Bergbohm glaubt, nur seinen Stein und dessen jeweiliges Rollen kennen zu dürfen, und will den Felsen des positiven Rechts in gefestete Lage bringen, ohne sich um das Naturgesetz der Anziehungskraft unserer Erde zu kümmern.»

[3] Rechtsphilosophie[2] (1917) 53.

Ulpian († 228 n. Chr.) wird das Naturrecht vielfach enger gefaßt; es bezeichnet nur die aus der animalischen Natur des Menschen, aus seinen unmittelbarsten Lebensbedürfnissen hergeleiteten Normen (Ehe, Fortpflanzung u. ä.); dagegen werden die weiteren, geistig-sozialen Lebensgesetze der Menschheit dem *ius gentium* zugewiesen. Diese zweite Unterscheidung hat durch Isidor von Sevilla auch im Mittelalter große Verbreitung gefunden; hier wie dort bleibt immerhin das *ius gentium* ein Teil des natürlichen Rechts. Anders wird es bei den späteren Scholastikern (nach 1600); das *ius gentium* rückt nun aus dem Wesen des Naturrechts hinaus; es enthält Regeln, die nicht notwendige Folgerungen des Naturrechts sind, wohl aber für das natürliche Denken sehr naheliegen, darum bei den meisten Völkern durch Herkommen Rechtskraft erlangt haben. — Wie dieser Wandel und verschiedene Sprachgebrauch dem Naturrechtsforscher gegenwärtig sein muß, so interessiert er natürlich auch den Völkerrechtslehrer. Das eine freilich ist klar: Das *ius gentium* in jenem älteren Sinne deckt sich keineswegs mit dem zwischenstaatlichen Recht, das wir heute Völkerrecht nennen; näher steht es dem internationalen Privatrecht[1].

Daß unser Begriff des Naturrechts sich nicht auf das physiologische Wesen des Menschen beschränkt, nicht an Trieb und Instinkt sich bindet, auch nicht auf einen urgeschichtlichen Naturzustand zurückgreift, bedarf keiner eigenen Erörterung mehr (s. oben S. 27 42). Wir fassen das rechtliche Naturgesetz formell genau so wie das allgemeine sittliche Naturgesetz als einen Inbegriff derjenigen Normen, die sich für die Vernunft aus dem geistig erfaßten Wesen des Menschen und der ihn umgebenden Welt mit Notwendigkeit ergeben, sei es als evidente Grundsätze, sei es als logische Schlußfolgerungen, mit dem Unterschiede, daß wir es jetzt nur mit dem Rechtsgebiet, nicht mehr mit der Sittlichkeit im weitesten Sinne zu tun haben. Auch alles,

[1] Vgl. Cathrein, Moralphilosophie I[5] 596 ff.

was über die Anpassung und Entwicklungsfähigkeit des Naturgesetzes, über die Möglichkeit, daß seine Sprache durch Irrtümer und andere subjektive Trübungen geschwächt werden kann, oben gesagt worden ist, gilt in derselben Weise für das Naturrecht.

Ein solches Naturrecht erklären nun viele Moderne als «gegenstandslose Fiktion», ja als Widerspruch gegen den Begriff des Rechts[1], als ein «Phantasierecht», das nirgends gilt und für die Wissenschaft keinen Wert hat[2], als unbestimmtes, inhaltloses, aus philosophischen Ansichten, sittlichen Überzeugungen und politischen Wünschen zusammengewebtes, «jedem wissenschaftlichen Denken hohnsprechendes Gedankensystem»[3]. Der Grund ist meist die Voraussetzung, daß «das Recht ohne Gewalt ein leerer Name ohne alle Realität», das Recht vielmehr «die Disziplin des Zwanges» sei[4]. «Erst das mit dem Zwange bewehrte Gesetz ergibt den Begriff des Rechts.»[5] Diese zwingende Macht, zugleich aber die aktuelle, bindende Kraft, besitzt ausschließlich das Staatsgesetz: «Der Staat ist die einzige Quelle des Rechts.»[6]

Wie verhält es sich zunächst mit dem Zwange? Daß der Zwang an sich etwas rein Physisches, die Obmacht des Zwanges eine zufällige, brutale Tatsache ist, die mit dem Wesen einer rechtlich, d. h. ideal oder geistig bindenden Norm nichts zu tun hat, sieht jeder ein. Es kann doch auch im Staate vorkommen, daß Räuberbanden sich dem Zwange nicht beugen, vielmehr durch Zusammenschluß ein Übergewicht gegen Gesetz und Polizei erobern. Ist nun mit solchem Anwachsen des Widerstandes das Recht ein «leerer Name»

---

[1] E. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins (1879) 504.

[2] Gumplowicz, Allgemeines Staatsrecht (1897) 26.

[3] Bergbohm, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie 175 227.

[4] v. Jhering, Der Zweck im Recht I 196 240.

[5] A. Lasson, System der Rechtsphilosophie (1882) 207.

[6] v. Jhering, Der Zweck im Recht I 247.

geworden, ist es als Recht beseitigt? Unter andern Verhältnissen kann das Recht auch ohne gewaltsame Auflehnung des Zwanges beraubt werden; ein schlaffer, sorgloser Herrscher läßt z. B. mancherlei Rechtsbeugung, Bestechlichkeit, Zuchtlosigkeit unbestraft. Hat in seinem Lande das Gesetz alle bindende Kraft verloren? Jene Juristen denken faktisch wohl an denjenigen Zwang, der im Sinne und zugunsten des Gesetzes geübt wird; ja sie sehen die Berechtigung des Zwanges stillschweigend eben in der Würde, Bedeutung und Notwendigkeit des Gesetzes. Die physische Macht soll den wirklichen Rechten der friedlichen Bürger zur Seite stehen, soll vor allem, wenn Unrecht geschieht, die zur öffentlichen Ordnung notwendige Sanktion und Strafe verhängen. Wer sieht aber nicht, daß bei dieser Vorstellung die rechtliche Norm und Ordnung durchaus das Primäre ist, daß ihr verpflichtender Bestand *vorausgesetzt* wird, ehe die «Disziplin des Zwanges» einsetzt? Mit Recht sagt Schopenhauer: «Die, welche mit Spinoza leugnen, daß es außer dem Staate ein Recht gebe, verwechseln die Mittel, das Recht geltend zu machen, mit dem Rechte. Des *Schutzes* ist das Recht freilich nur im Staate versichert, aber es selbst ist von diesem unabhängig vorhanden. Denn durch Gewalt kann es bloß unterdrückt, nie aufgehoben werden.»[1] Denken wir uns die sittliche und rechtliche Erziehung in einem Gebiete so fortgeschritten, daß die ganze Bevölkerung freiwillig, aus Ehrfurcht vor dem Recht, den Gesetzen nachlebt, wäre dort der Begriff des Rechts zusammengebrochen?[2]

---

[1] Sämtliche Werke (Grisebach) II 700. F. v. Martens (Völkerrecht, deutsch von Bergbohm I [1883] 10) macht dazu die treffende Bemerkung, der Zwang komme erst zur Anwendung, wenn Recht und Gesetz verletzt werden. «Daher ist der Zwang schon eher ein Element des Unrechts als des Rechts, indem letzteres, solange es normal funktioniert, gar keiner gewaltsamen Durchführung bedarf.»

[2] Vgl. auch E. v. Hartmann, s. oben S. 46, Anm. 1.

Also bliebe als Grundlage der positivistischen Behauptung nur die Annahme oder, besser gesagt, das erträumte Axiom, der Staatswille, normal das Staatsgesetz, sei auch unabhängig von dem zufällig vorhandenen oder geforderten Zwange unzertrennlich in den Begriff des Rechts verwoben. Daß eine staatliche Ordnung und in ihr eine positive Gesetzgebung überhaupt notwendig ist, um die Idee des Rechts physisch widerstandsfähig, ja auch moralisch für alle deutlich und lebenskräftig zu machen, darüber sind wir mit den Positivisten durchaus einig. Das Naturrecht allein würde nicht ausreichen, den sittlichen und kulturellen Zweck des Rechts zu erfüllen. G. v. Hertling[1] widerlegt den Gedanken, «daß wir ein fabelhaftes Naturrecht der staatlichen Gesetzgebung entgegenstellen und damit den Bestand und die Sicherheit dieser letzteren gefährden». «Es bedarf einer gesetzgebenden Gewalt, weil die Sätze des Naturrechts für sich allein nicht ausreichen, um in den vielfach verschlungenen, vielfach der Veränderung unterliegenden Verhältnissen des menschlichen Lebens als sichere Norm zu dienen. Sie müssen in ihren weitesten Konsequenzen entwickelt, sie müssen durch positive Bestimmung anwendbar gemacht werden. Daß Verträge gehalten werden müssen, ist ein Gebot des natürlichen Rechts, denn das soziale Leben des Menschen ist davon abhängig; aber an welche Bedingungen im einzelnen Falle das Vorhandensein eines wirklichen, rechtsgültigen Vertrages geknüpft ist, bestimmt das positive Gesetz. Das natürliche Recht fordert Bestrafung des Verbrechens, die Abmessung der Strafe ist Sache der positiven Bestimmung. Darum gibt es positive Gesetze, welche unmittelbar durch ihren Inhalt verpflichten, weil dieser nichts anderes ist als eine logische Konsequenz aus einem naturrechtlichen Gebote. Es gibt andere, und ihre Zahl ist die weitaus größere, die verpflichten, weil sie von der bestehenden staatlichen Autorität erlassen sind.»

[1] Kleinere Schriften zur Zeitgeschichte und Politik (1897) 188 f.

Allein, wenn das Naturgesetz so der Ergänzung durch das positive bedarf, so darf man das Naturrecht darum nicht als ein bloß «ideales und potenzielles Recht» dem positiven entgegenstellen. Denn was soll hier Idealität und Potentialität heißen? Ist damit etwa die Allgemeinheit der Begriffe und Grundsätze gemeint im Gegensatz zur Konkretheit der tatsächlichen Wirklichkeit? Dann sage ich: Auch das staatliche Gesetz ist eine ideale Norm, es stellt Begriffe und Grundsätze auf, die zwar mehr ins einzelne gehen, aber doch immer noch recht allgemein und vieldeutig bleiben, tagtäglich neue Fragen und Zweifel heraufbeschwören. Und werden nicht im Staatsleben die Grundgesetze der Verfassung trotz ihrer Allgemeinheit als die wichtigsten Gesetze betrachtet? Ähnliches gilt von der Potentialität. Keine Rechts- und Sittennorm ist in dem Sinne aktuell, daß sie die Wirklichkeit schafft, das gesetzmäßige Geschehen unbedingt sichert; alle diese Normen richten sich an die menschliche Freiheit, fordern deren Mitwirkung, sind an sich ein bloßes Sollen, kein Sein! Ob dieses Sollen auf den Staatswillen oder auf den Volksgebrauch oder auf den Willen Gottes zurückgeführt wird, macht formell — für die Aktualität — nichts aus; sachlich aber liegt in der Ableitung aus Gottes Willen und Weisheit eine ungeheure Vertiefung und Festigung der normierenden Kraft!

Diejenigen aber, die den naturgesetzlichen Charakter der Sittlichkeit zugeben, frage ich: Warum soll gerade das Recht hier eine Ausnahme machen, warum soll diese fundamentale Gestaltung des menschlichen Lebens einer innerlichen, gottentstammten Zielweisung und Gesetzlichkeit entbehren? Wenn aus dem Wesen des Geschöpfes naturgemäß die religiösen Pflichten der Ehrfurcht, Unterordnung, Buße usw. gegen den Schöpfer erwachsen, warum soll dann nicht auch die rechtliche Verpflichtung, Einordnung und Verschuldung gegen die menschliche Gesellschaft und Autorität als natürliche Forde-

rung sich ergeben? Wenn die Würde des Geistes dem Menschen von selbst das Ruchlose tierischer Genußsucht und Selbstwegwerfung klarmacht, warum soll sie ihm nicht auch das Bewußtsein seiner rechtlichen Freiheit geben, seinen Widerstand gegen äußere Vergewaltigung heiligen? Wenn die Familie immer und überall innige Gefühlsbeziehungen wachruft und heilige Bande der Pietät schlingt, warum soll sie nicht auch Rechte der Ehegatten aufeinander, der Eltern auf die Kinder, der Kinder gegenüber den Eltern begründen, Rechte, die ebenso notwendig sind wie jene zarteren, vertraulichen Beziehungen? Die gleiche Erwägung legt sich nahe, wenn wir die natürlichen Pflichten der Dankbarkeit, der Treue und Menschenliebe vergleichen mit den strengen Rechtspflichten gegen unsere Mitmenschen, die sich doch noch kräftiger und elementarer aufdrängen. Das Recht ist nun einmal das notwendigste, wuchtigste Fundament der sittlichen Menschheitsordnung. Alle feineren und komplizierteren Tugenden ins Wesensbild der menschlichen Sittlichkeit aufnehmen, die Gerechtigkeit aber aus ihm fernhalten und von zufälligen, geschichtlichen Einflüssen abhängig machen, das heißt doch einen Körper sich denken mit Fleisch und Blut und Geäder, aber ohne ein starkes, festgefügtes Knochengerüst!

Wir können jedoch auch direkt und im einzelnen zeigen, daß es unabhängig vom Staate Rechte gibt, Befugnisse und Güter des Rechts, die durch ein höheres Rechtsgesetz als das positive verbürgt sind.

1. Es gibt Rechte v o r dem Staate, Rechte, die sachlich und zeitlich der Gründung und Gesetzgebung des Staates vorangehen. Erinnern wir uns der Definition v. Jherings[1]: «Ein Recht haben heißt: es ist etwas f ü r u n s da, und die Staatsgewalt erkennt dies an, schützt uns.» Wer merkt hier

[1] Der Zweck im Recht I 49.

nicht, daß die beiden Satzhälften logisch auseinanderfallen, einer verschiedenen Ordnung des Denkens angehören, und daß die Wesensbestimmung tatsächlich mit dem Satze: «Es ist etwas für uns da», abgeschlossen ist? Das, was rechtlich ist, was Rechtscharakter hat, soll der Staat anerkennen und schützen. Wäre es nicht schon vorhanden, so könnte es offenbar nicht anerkannt und geschützt werden! Hören wir weiter! Das erste, was für den Menschen da ist, ist er selbst mit seinem Leibe und Leben; der Zweck der Fristung des Lebens hat das Vermögen (an Sachen) hervorgetrieben[1]. «Der Daseinszweck des Individuums ... ist der erste, und in ihm liegt der Urkeim des Rechts als der rechten Gewalt.»[2] Das subjektive Recht ist das älteste, auch «dem blödesten Auge» erkennbare — nicht das Recht, sondern sein Recht[3]. Ist es nun vielleicht der Staat gewesen, der dieses Recht schuf, der dem Menschen sagte, sein Leib, seine Hand, sein Auge sei «für ihn da»? Und wenn weiter der Rechtsbegriff alles Sachvermögens den Satz in sich schließt, «daß die Natur des Menschen wegen da ist»[4], hat etwa der Staat diese Zweckbeziehung hergestellt? Jhering selbst muß das Gegenteil einräumen: «Wie die Person und das Vermögen das Recht, so postuliert das Recht den Staat»[5]; — also muß es doch vor dem Staate da sein! Das gleiche Verhältnis der Priorität gilt hinsichtlich des Zwanges; das subjektive Recht fordert den Zwang, weil «der Daseinszweck des Individuums auf Erden ohne Zwang nicht zu realisieren ist». Was nützt dem Eigentümer diese Befugnis zum Zwange, «wenn das Übergewicht der Gewalt sich auf seiten des Gegners befindet?» «Die ganze Frage ... hängt mithin daran, das Übergewicht der Gewalt (durch den Staat) auf seiten des Rechts zu bringen.»[6] Also muß das Recht dem Staate vorausgehen und als Recht erkennbar sein, damit dieser seinen Zwang auf die Seite des Rechts lenken kann!

[1] Ebd. [2] Ebd. 226. [3] Ebd. 296.
[4] Ebd. 51. [5] Ebd. 56. [6] Ebd. 226 f.

Wir vernahmen die Kraftsprüche der Modernen gegen das Naturrecht (oben S. 68). Könnte man nicht eher eine Aneinanderreihung von Widersprüchen gegen den eigenen Grundsatz, wie sie sich bei Jhering findet, als «ein dem wissenschaftlichen Denken hohnsprechendes Gedankensystem» bezeichnen? Derselbe innere Widerspruch tritt bei Treitschke hervor. Nachdem er den Grundsatz aufgestellt hat: «Ohne den Staat läßt sich kein Eigentum und keine Eigentumsordnung denken», bemerkt er wenige Seiten nachher: «Der Begriff des Eigentums ergibt sich ganz unmittelbar aus dem Begriff des Ich. Wie das ‚mein' und ‚dein' zur Bezeichnung des Eigentums in allen Sprachen wiederkehrt, so ist in dem Begriff des Ich auch der des Eigentums schon enthalten; nur durch die Herrschaft über die Dinge seiner Umgebung kann der Mensch das eigene Wesen behaupten und entfalten. . . . Der Begriff des Eigentums ist also nicht ein willkürlicher, sondern schon in der Natur des Menschen, in der Selbsterweiterung des Ich begründet.» [1]

Treitschke zeigt in diesem Zusammenhang, wie die ersten Gegenstände sachlichen Eigentums in der Tat durch eine «Selbsterweiterung des Ich» entstanden sind, so z. B. der Hammer aus der verhärteten Faust, der Löffel aus der hohlen Hand. Wichtiger ist, daß wir zunächst bei der lebendigen Persönlichkeit stehenbleiben, um das «Recht, das mit uns geboren ist», dieses unmittelbare Naturrecht, festzustellen. Das «Seinige» für jeden ist, wie wir von Thomas hörten, «das, was auf ihn hingeordnet ist», «wie z. B. die Teile auf das Ganze und die Eigenschaften auf das Wesen und überhaupt jedes Ding auf seinen Zweck» (oben S. 54). Trifft

[1] Politik I (1897) 379 381. Treffend sagt H. Dernburg: «Das Privatrecht . . . wurzelt in dem Gedanken, daß dem Individuum als solchem kraft seiner Persönlichkeit unmittelbar Rechte zukommen. Der Staat regelt daher die Privatrechte, aber er erfindet sie nicht, er sichert sie, aber er hat sie nicht erst geschaffen. Hierauf beruht die relative Selbständigkeit des Privatrechts gegenüber der staatlichen Gewalt.» Lehrb. des Pr. Privatrechts I⁴ (1884) 67.

dies nicht zunächst zu auf die Glieder unseres Körpers, auf die Hand selbst, das allgemeinste Werkzeug jeglichen produktiven Schaffens, jeder groben und feinen Kulturarbeit? Bedarf es hier irgendeiner staatlichen Zuweisung und Anerkennung, um die Rechtsbefugnis des lebendigen Trägers klarzustellen? Ist die Verstümmelung der Leibesglieder und erst recht die gewaltsame Vernichtung des fremden Lebens nicht ein evidentes Unrecht, auch wenn sie vor aller Staatsordnung geschieht wie beim Brudermord des Kain? Noch fast klarer ergibt sich ein eigentliches Recht des Menschen auf seine, dem freien Willen unterstehende geistige und körperliche Arbeitskraft und auf die Werke, die er mit ihr aus eigenem hervorbringt; mögen auch hier zweifelhafte Grenzfälle vorkommen, der Grundsatz, daß die mühsame Arbeit und die selbsttätige Erfindung des Menschen nicht rechtlos jedem Zugriff offenstehen, ist selbstverständlich. Das gleiche gilt vom Vertragsrecht; aus dem Begriff des Ich als des Inhabers persönlicher Rechte und aus der «Erweiterung» des Ich auf irgendein noch so primitives Eigentum folgt auch die Befugnis, ein solches Recht andern abzutreten, insbesondere wechselseitige Verträge abzuschließen, nicht minder die Rechtspflicht, sie zu erfüllen. Die äußere Symbolik, auf die der Naturmensch bei Verträgen so großes Gewicht legt, beweist nicht, daß er das innere Vernunftgesetz nicht kennt, sondern nur, daß er es äußerlich verbürgt wissen will. Doch sei auch an dieser Stelle wiederholt, daß die Befragung der sog. Naturmenschen keineswegs als entscheidendes heuristisches Prinzip für das Naturrecht anerkannt werden kann (s. oben S. 17). Der gute Name des Menschen und die mit ihm verbundene Ehre ist eine natürliche Ausstrahlung und Abbildung seines Seins und Wirkens; wer möchte das Recht auf dieses Gut, die Befugnis, es gegen freche Kränkung und Schmähung zu verteidigen, vom Gutdünken des Staates abhängig machen! Es gibt Geheimnisse in Ehren- und Gewissenssachen, die

mir der Nächste unter strenger Verschwiegenheit anvertraut hat; niemand kann sie mir willkürlich entreißen: weder der Beamte noch der geistliche Obere, noch auch der Ordensobere mit seiner weitgehenden Befehlsmacht kann und darf dieses naturrechtliche Siegel lösen.

Leo XIII. begründet den naturrechtlichen Charakter des Eigentums insbesondere mit der tätigen Arbeit des Menschen und der in ihr liegenden Kausalität: «Wie die Wirkung ihrer Ursache folgt, so folgt die Frucht der Arbeit als rechtmäßiges Eigentum dem, der die Arbeit vollzogen hat. Mit Recht hat darum die Menschheit immer im Naturgesetz die Grundlage für den Sonderbesitz gefunden.» Noch deutlicher findet er Zweck und Notwendigkeit des Sonderbesitzes im Wesen der Familie begründet. «Kein menschliches Gesetz kann dem Menschen das natürliche und ursprüngliche Recht auf die Ehe entziehen. . . . Die Familie . . . ist eine wahre Gesellschaft, älter als jeder Staat; daher muß sie auch bestimmte Rechte und Pflichten haben, die keineswegs vom Staate abhängen. . . . Nun ist es ein heiliges Naturgesetz, daß der Vater den Kindern, die er selbst erzeugt, Lebensunterhalt und Erziehung verschaffe; nicht minder, daß er sich bemühe, die Kinder, in denen er gewissermaßen fortlebt und sich wiederholt, durch ein Vermögen sicherstelle, damit sie sich bei Wechselfällen gegen Unglück ehrlich durchzuschlagen vermögen.» [1]

Aber von diesen vermögensrechtlichen Dingen abgesehen, bietet die Familie auch in der Tat nach anderer Seite den festesten Stützpunkt des Naturrechts. Nirgendwo berührt sich das soziale Leben so innig mit dem Naturleben; nirgendwo wachsen sich die biologischen Gesetze so zu Gesetzen des menschlichen Zusammenseins aus. Anderseits ist das Soziale hier auch am engsten mit dem Sittlichen verflochten;

[1] Enzyklika *Rerum novarum* (Herder 1892) 17 ff.

das sozial Notwendige wird hier weit weniger als in der «Gesellschaft» durch Neid und Habsucht verdunkelt, die Pflicht wird durch sympathische Gefühle und herzliche Liebe verklärt. Von den ehelichen Pflichten im engeren Sinne war oben die Rede (S. 39); aber auch das Rechtliche zwischen den Gatten und zwischen Eltern und Kindern drängt sich im wesentlichen der gesunden Vernunft auf: die Heiligkeit des Ehevertrags und der Frevel des fremden Eindringlings; die naturgemäße Verteilung der Elternrechte und -pflichten zwischen Mann und Frau; das Recht auf Erziehung der Kinder, auf helfende Arbeit der Kinder; anderseits die Freiheit der erwachsenen Kinder, ihren Beruf zu wählen, ihr eigenes Leben zu leben. Mögen auch hier — und gerade hier — schwere Entartungen auftreten: die reine Sitte und das normale Gewissen erschauen hier «das Wesen» in der Erscheinung und erfassen, je tiefer sie dringen, die Forderungen des christlichen Familienrechts als innerlich notwendig. Daß aber Ehe und Familie älter sind als der Staat, daß ihre Lebensgesetze weiser und kräftiger sind als die fortgeschrittenste Staatsraison, das wird wohl niemand leugnen. Ist doch für die Zukunft unseres Staatslebens nichts so wichtig wie die Aufgabe, das Familienleben in dieser vitalen Energie und Gesetzlichkeit tiefer zu würdigen und reinzuerhalten. Dazu ist aber nötig, daß man nicht nur die Pflichten der Gatten und Eltern, z. B. den Willen zur Fruchtbarkeit, betont, sondern auch die Rechte der Eltern auf den Schutz ihres Heims und ihrer Sitte, auf die freie, religiöse Erziehung ihrer Kinder usw. So ohnmächtig der Staat als solcher ist bezüglich der Erfüllung der natürlichsten Ehepflicht, so fruchtlos würde auf die Dauer auch sein Bemühen sein, die natürlichen Rechte der Eltern behördlich einzuengen oder als bloßen Ausfluß der Staatsgewalt hinzustellen.

2. Es gibt ein Naturrecht, das zum Staate führt und hindrängt, das dem bestehenden Staate Rechtsgewalt

gibt, ein natürliches Recht der Bürger auf den Staat und des Staates auf die Bürger. Der Mensch ist ein soziales Wesen; er findet seine volle Entfaltung nach der geistigen und wirtschaftlichen Seite nur in einer vollausgebauten Gesellschaft. Auch die Familie genügt sich selbst nicht zum gesicherten und fruchtbaren Bestande; sie ist «Urzelle» eines größeren Ganzen, sie will sich auswachsen zum Stamme, zum Volke, zur Arbeitsgesellschaft. Dieser gesellschaftliche Aufbau, mag er ethisch und kulturell noch so reich entwickelt sein, bleibt dennoch schwankend und gestaltlos ohne die Machtunterlage und das Rechtsgefüge des Staates. Die innere und äußere Wohlfahrt der Gesellschaft, der Kulturberuf der Menschheit, der Schutz der Sitte und Religion, alles dieses fordert den Staat. Es ist sittliches Naturgesetz, von Gott der Menschheit mitgegeben, es ist «objektives Naturrecht», daß förmliche Staaten entstehen, wenn die Völker die hinlängliche Größe und Reife erreicht haben. Und die Massen, die nach solcher Organisation verlangen, haben ihrerseits ein «subjektives Recht» auf deren Verwirklichung.

In welcher Weise diese «Geburt» des Staates geschieht, ist nicht so deutlich vom Naturgesetz vorgeschrieben. Es lag für die älteren Rechtsphilosophen am nächsten, dabei an die Übereinstimmung der Masse selbst, an den Gesellschaftsvertrag zu denken, in dem das Volk sich zum Staate einigt und seine Obrigkeit wählt. Heute hält man eine allmähliche, faktische Entwicklung der staatlichen Ordnung und Obrigkeit aus Sippe und Stamm unter ihren patriarchalischen oder militärischen Führern für wahrscheinlicher. Wir sehen hier, ebenso bei der Weiter- und Umbildung von Staaten, daß und wie ein einheitliches naturrechtliches Prinzip der mannigfaltigen geschichtlichen Ausprägung durchaus nicht im Wege steht. Mag aber jene Frage so oder so zu lösen sein, das rechtliche Prinzip bleibt bestehen: Nicht der Zufall der Entwicklung, nicht die Zahl und Mehrheit der Vertragschließen-

den ist letzter, tragender Grund des Staatslebens, sondern die sittliche Notwendigkeit der staatlichen Ordnung; nicht das Glück, nicht die Macht, nicht der Beifall der Menge verleihen dem Staate und seinem Haupte die Hoheitsgewalt über alle einzelnen, das Recht der Gesetzgebung und Zucht, der Todesstrafe und Kriegführung, sondern diese Autorität leitet sich — vermittelst jener irdischen Faktoren — aus Gott, dem Urquell aller Hoheits- und Rechtsgewalt, ab. Daher ist auch der Bestand des Staates und die Herrschaft in ihm, nachdem er seine bestimmte geschichtliche Form und Verfassung erhalten, wesentlich unabhängig von jenen vermittelnden Faktoren, gegründet in eigenem selbständigem Rechte; denn des Staates eigenste Bedeutung liegt in seinem bleibenden, die Geschlechter überdauernden Charakter. Nur der höchste Staatszweck, die Wohlfahrt des Volkes, bleibt oberste Richtschnur und Bedingung für die Staatsautorität selbst, weil tiefster Grund alles staatlichen Daseins.

Was könnte der Rechtspositivismus an die Stelle dieser für den Staat so ausschlaggebenden naturrechtlichen Grundlage setzen? «Alles Recht fußt auf staatlichem Gesetz, kommt vom Staate», so lautet sein Prinzip. Woher aber hat der Staat selbst sein Recht? Der echte Positivist muß antworten: Er gibt es sich selbst, er spricht es als grundlegende Rechtstatsache aus, sei es ausdrücklich oder stillschweigend (durch Herkommen). Aber dieses bloße Selbstzeugnis, diese einfache Wiederholung eines Gebotes ohne jede Begründung ist eine nichtssagende *petitio principii,* zumal im Munde der tatsächlichen Staatengebilde, die so wenig Selbstverständliches an sich haben. Jedenfalls sind heute die kritischen Anwürfe, die von radikalen und anarchistischen Richtungen gegen den Staat erhoben werden, so laut und eindrucksvoll, daß die Vertreter des Staates wahrlich an einer grundsätzlichen Rechtfertigung nicht vorbeikommen. Von den pflichttreuen Bürgern aber erwartet und fordert der Staat schon heute, daß sie ihrer-

seits die Rechtsordnung des Staates nicht nur mechanisch und widerwillig hinnehmen, sondern die Gesetze mit Überzeugung und innerer Achtung befolgen; daher wird er selbst alles tun müssen, um die Geltung und Würde dieser Ordnung dem inneren Rechtsgewissen klarzumachen. Dies kann er nicht durch bloße Berufung auf ihre juristische Gültigkeit oder auf geschichtlich-nationale Gründe, etwa auf die Mehrheit, die früher den Staat ins Dasein rief; denn wie könnte eine zufällige Mehrheit das ganze Volk für alle Zeit zum Gehorsam verpflichten? In irgendeiner Form wird er stets, wenn die Not an den Mann kommt, an Vernunft und Gewissen, an sittliche Ideen und Notwendigkeiten appellieren. Die wirksamste Stütze dabei ist aber das natürliche sittliche Recht. Alle andern moralischen Gesichtspunkte liegen dem Staatsmann ferner, versagen meist gegenüber politischen Interessen; alle andern entbehren auch vor der sittlichen Vernunft der Möglichkeit zwangsmäßiger Durchführung, die die *ultima ratio* in der Selbstbehauptung des Staates ist. So würden der Staat und seine Rechtslehre selbst die Grundlage unterhöhlen, auf der sie aufgebaut sind, wenn sie das Naturrecht ablehnen oder gänzlich ignorieren wollten.

In besonderem Maße gilt dies in der heutigen Zeit, in der naturrechtliche Gedanken und Forderungen aus den breiten Massen unwiderstehlich an die Staaten herantreten. Auf der einen Seite sind es die sozialen Rechts- und Freiheitsideen, die mächtig daherfluten und vor den Dämmen «positiver» Einrichtungen nicht haltmachen; auf der andern Seite das Streben nach nationaler Selbständigkeit, der Staatendrang der kleinen Völker, der sich nach dem Zusammenbruch Rußlands so überraschend schnell völkerrechtlich durchgesetzt und auch bei den entschiedensten Legitimisten in etwa Beifall gefunden hat. Auf beiden Gebieten befindet sich Wahres und Falsches, Gesundes und Gefährliches noch in trüber Mischung und Gärung. Die Klärung und Rettung kann nicht allein vom

Positiven, geschichtlich Gegebenen kommen, sie fordert besonnene, kritische Arbeit auf Grund naturrechtlicher, allgemeinmenschlicher Prinzipien, freilich unter weiser Berücksichtigung der realen wirtschaftlichen und völkischen Eigenart.

3. Es gibt ein Naturrecht im Staate, Forderungen und Rechtsbefugnisse, die sich von dem wechselnden, nach Land und Kultur verschiedenen staatlichen Gesetzesinhalt als ein notwendiges, urtümliches Element abheben. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß alle gesitteten Völker trotz ihrer selbständigen und in positiven Dingen auseinandergehenden Gesetzgebung in den Grundfragen des Rechts übereinstimmen; ein Kernbestand von rechtlichen Anschauungen und Normen zieht sich durch alle staatlichen Gesetzbücher. Sodann sei erinnert an die bekannte Unterscheidung des Rechtsstaates vom sog. Kultur- oder Wohlfahrtsstaate. Nach allgemeiner Überzeugung ist das Recht enger und wesentlicher mit dem Staate verbunden als die Kultur und die Wohlfahrt. Was man zunächst vom Staate verlangt, auch in unserer kulturbegeisterten Zeit, ist die Durchführung des Rechts; während manche Kreise grundsätzlich einer weiteren Ausdehnung der Kultur- und Wohlfahrtsgesetze widerstreben, erheben alle Stände und Richtungen sofort den Ruf nach gesetzgeberischen Reformen, wenn das Recht der Bürger oder bestimmter Klassen beeinträchtigt erscheint. Was ist aber dieses Recht, das sie im Auge haben? Offenbar nicht das fertige, positive Recht — dies scheint ihnen ja reformbedürftig —, sondern das natürliche Recht des Menschen, der Arbeit, der Freiheit, das vom allgemeinen Rechtsbewußtsein aufgestellt und anerkannt wird. Wie schon bemerkt, hätte die Unterscheidung des Rechts- und Kulturstaates keinen Sinn, wenn das Recht nicht ebenso wie die Kultur einen selbständigen Wert und Gehalt gegenüber dem Staate darstellte, vielmehr restlos mit dem Staatsgesetz zusammenfiele. «Der Staat regelt die Privatrechte, aber er er-

findet sie nicht, er sichert sie, er hat sie nicht erst geschaffen.» [1]

Wir Deutsche sind kürzlich ohne Bedenken in Estland und Finnland einmarschiert, obschon wir diese Gebiete nicht nach Kriegsrecht für uns verlangten. Für bloße Zwecke der Kulturförderung hätten wir dies nie getan; aber es galt, Leben, Eigentum, Sicherheit friedlicher Menschen gegen wilde Räuberhorden zu schützen, — dieser natürliche Rechtszweck hat uns vor aller Welt legitimiert, in fremdem Lande ohne «positivgesetzliche» Beauftragung Ordnung zu schaffen.

Eine ähnliche Ausnahme von der Regel hat sich erhalten im Friedensrecht aller Nationen. Hier sind Rechtsschutz und Rechtszwang grundsätzlich dem einzelnen entzogen und in die Hand der Gerichte und der Polizei gelegt. Wie kommt es nun, daß trotz dieses strengen Grundsatzes, trotz der Verpönung der Blutrache, der Fehde, der Selbsthilfe dennoch der widerrechtlich angegriffene Bürger in der Not selbst die Waffe ergreifen und andere töten darf, daß der Nachbar, wenn Feuer aus dem Nebenhause überschlägt, ins Eigentum des andern eindringen darf, daß der Bestohlene den Dieb auf frischer Tat ergreifen und einsperren darf? Diese Rechte der Notwehr und der Selbsthilfe im Notstande sind so tief im natürlichen Bewußtsein der Menschen bewurzelt, daß der Staat bei all seiner Vorliebe für den geordneten Rechtsgang es gar nicht wagen kann, diese Rechte anzutasten. Sie ragen gleichsam als erratische Blöcke aus einer älteren Rechtsperiode in die Jetztzeit hinein, oder besser, sie gehören wie gewachsenes Gestein zu den Urrechten der Person und ihrer Lebenszwecke, die das normale Rechtsleben tragen und aus dem Untergrunde der Natur durch die Kulturschicht des positiven Rechts ans Licht treten.

Das positive Gesetz erfaßt nicht die ganze Wirklichkeit; das zeigt sich auch in der Bedeutung, die die Rechtsprechung

[1] Dernburg, siehe oben S. 74, Anm. 1.

neben und unter ihm ausübt. In ihr herrscht nicht nur die logische Kunst der Gesetzesdeutung, sondern in etwa auch die sinngemäße Ergänzung und realistische Füllung des allgemeinen Gesetzes. Das Strafgesetz läßt dem Richter einen großen Spielraum zwischen der Mindest- und Höchstgrenze der Strafe. Und doch darf der Richter hierbei nicht willkürlich wählen; er muß das Maß der Strafe nach der Schwere des Einzelfalls bestimmen. Mit andern Worten, der Grundsatz, daß die Strafe im Verhältnis stehe zur Schuld, dieser naturrechtliche Grundsatz durchdringt die richterliche Tätigkeit auch im genau geregelten positiven Rechtsleben[1].

4. Es gibt ein Naturrecht gegen den Staat, es gibt natürliche Menschen- und Volksrechte, die man gegen den Willen und die positive Satzung der herrschenden Macht behaupten darf.

Nach der Theorie des Moralpositivismus hängt die ganze sittliche Ordnung von der Gesellschaft ab, von ihren Sitten, Gesetzen und Glückszielen. Der Rechtspositivist, der auf diesem Boden steht, sieht im Staate die maßgebende, absolute Verkörperung des Gesellschaftswillens. Es ist klar, daß bei solcher Voraussetzung überhaupt keine Schranke des staatlichen Gehorsams, keine Selbständigkeit des Einzelgewissens, wenigstens für die äußeren Handlungen, besteht; auch in Dingen, die wir als unsittlich und schändlich erkennen, dürften und müßten wir uns dem Gesamtwillen anpassen. Es gäbe überhaupt keine unsittlichen Gesetze. Von anderem Standpunkte hat Hegel dem Staate diese Allmacht

[1] Cathrein, Moralphilosophie I 561. R. v. Jhering weist unter ähnlichem Gesichtspunkt auf die Begnadigung hin, die sich innerhalb der Rechtspflege als etwas Fremdartiges darstelle; er wünscht einen eigenen Gerichtshof für außergewöhnliche, vom Gesetz nicht berücksichtigte Fälle, der «zwischen dem geschriebenen Recht, der formalen und der über demselben stehenden materiellen Gerechtigkeit» vermittelt (Der Zweck im Recht I 335). Was ist diese Gerechtigkeit anderes als das natürliche Recht?

des Gebietens beigelegt und jeden, auch den passiven Widerstand wider Gesetze, die das Gewissen für unsittlich hält, als unzulässig erklärt. Wie sehr diese Auffassung den Grundsätzen des Christentums, vor allem dem Worte der Apostel: «Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen», widerstreitet, wie tief sie auch das sittliche Bewußtsein aller selbstständigen Charaktere, ja der ganzen Menschheit, verletzen muß, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden.

Diejenige Form des Rechtspositivismus, die ein göttliches Sittengesetz, eine absolut gebietende Moral anerkennt und nur das Recht ganz vom Fluß der Zeiten abhängig macht, es als Niederschlag sozialer, insbesondere staatlicher Lebensäußerungen hinstellt[1], wird sich konsequent zu einer solchen Vergötterung des Staatswillens nicht herbeilassen. Den Widerstand gegen unsittliche Gesetze wird sie als Pflicht festhalten können und müssen. Aber wie steht es mit andern Gesetzen oder Befehlen der staatlichen Macht, die nicht das an sich Böse gebieten, aber willkürlich in die Rechte der einzelnen, der Korporationen, der Religionsbekenntnisse, der Völkerschaften im Staate eingreifen? Offenbar wäre gegenüber solchen ungerechten Gesetzen keine Weigerung, kein passiver Widerstand erlaubt. Der Rechtspositivismus kennt kein ungerechtes Gesetz, da alles Recht durch die staatliche Norm begründet wird; sobald ein Gesetz formell gesetzmäßig erlassen ist, verpflichtet es alle Untertanen. — Auch dieser Standpunkt läßt sich vor dem gesunden Rechtsgefühl nicht halten; er wird ebenso entschieden durch die Tatsachen der Rechtsgeschichte wie durch das gegenwärtige Leben widerlegt. Mit ihm würde unter einem absolutistischen Regiment alles zur Sklaverei und Charakterlosigkeit verurteilt sein. Nicht anders verhielte es sich mit den selbständigen Männern und Minderheiten für den Fall, daß eine sozialistische Majo-

[1] Siehe oben S. 41 f.

rität das Staatsruder ergreifen und mit einem Schlage alle privaten Rechte wie mit dem Schwamme wegwischen würde[1]. Die ursprünglichsten Rechte der Person, der Familie, der Stämme, die, wie wir oben sahen, schon vor dem Staate Geltung hatten, sie treten mit elementarer Kraft hervor und der Staatsgewalt entgegen, wenn diese tyrannisch regiert und die natürlichen Rechtspflichten gegen das Volk verleugnet. Das ist nur möglich, wenn dieses Naturrecht wirkliches Recht ist; sonst dürfte dieser Ungehorsam gegen das positive Recht nie unsere Billigung finden. Es handelt sich ja nicht um unsittliche Zumutungen, sondern nur um den Eingriff in Rechte, auf die man verzichten darf, aber nicht zu verzichten braucht. Schon der passive Widerstand gegen solche Überschreitungen setzt ein Naturrecht voraus, auf das er sich stützt; noch mehr ist dies der Fall in kritischen Lagen, wo ein Volk unter dem Druck einer niederträchtigen und unverbesserlichen Regierung sich zum tätigen Widerstande gegen das herrschende System erhebt und Verfassungsänderungen oder nationale Neubildungen erzwingt. Daß eine derartige Selbsthilfe eines Volkes in allen Fällen unmoralisch und ungerecht wäre, wird kaum ein moderner Jurist behaupten. Woher sollte sie aber ihre Berechtigung nehmen, wenn nicht aus dem Naturrecht? Das gleiche Argument wendet Jhering selbst, der Positivist, auf den Staatsstreich an. «Das Recht ist der Gesellschaft, nicht die Gesellschaft des Rechts wegen da!» Vor die Alternative gestellt, entweder das Recht oder die Gesellschaft preiszugeben, ist die Staatsgewalt nicht bloß befugt, sondern verpflichtet,

[1] Wie wenig einheitlich durchdacht unsere ganze Kultur ist, zeigt sich auch hier. Daß man in absolutistischen Zeiten «das Recht, das mit uns geboren ist», vergessen konnte, ist begreiflich. Wie aber reimt sich die staatspositivistische Rechtsauffassung und Leugnung angeborner Rechte mit dem heute verbreiteten Gedanken der Persönlichkeit, des freien, selbständigen Individuums?

«das Recht zu opfern und die Gesellschaft zu retten». Denn höher als das verletzte Gesetz stehe die *lex summa*: *Salus populi!*[1] Das heißt mit andern Worten: Höher als das positive Recht, das man bisweilen übertreten darf und muß, steht das Naturrecht, das immer bleibt und in sich gültig ist.

Man hält dem Positivismus nicht selten vor, wenn der Staat die einzige Quelle des Rechts sei, so folge notwendig, daß auch das vernunft- und sittenwidrigste Gesetz gültig und verbindlich sein müsse. Diese Folgerung geht insofern zu weit, als vom Standpunkt christlicher Rechtspositivisten, wie Stahl, Savigny, Scherer u. a., die Möglichkeit bleibt, die sittliche Erlaubtheit des Gesetzesinhalts als Bedingung für die Gültigkeit eines Rechtsgesetzes festzuhalten. Sie können sagen: Nur das, was mit dem Sittengesetz im Einklang steht, kann Recht werden; es wird erst Recht durch den Staatswillen! Insofern würden unsittliche Forderungen auch nach ihrer Ansicht nie den Rechtscharakter erlangen. — Allein der positivistische Grundzug ist bei den meisten so mächtig, daß sie diese Mittelstellung gar nicht beachten, sondern sich wirklich jene Folgerung zu eigen machen und sagen, auch das inhaltlich unmoralische Gesetz habe wenigstens formelle Rechtskraft und Verbindlichkeit. — Was wir selbst mit Nachdruck betont haben, bleibt aber für alle Rechtspositivisten eine peinliche, unlösbare Schwierigkeit: Von ungerechten Gesetzen in einem souveränen Staate kann man nicht mehr reden, mag der Inhalt noch so brutal und parteiisch sein; denn, ist der Staat die einzige Quelle des Rechtes, so gibt es kein Recht der Untertanen ohne und gegen den Staat.

Die Anerkennung eines Naturrechts, das auch der Staatsgewalt gegenüber unbeugsam ist, erscheint manchen als staatsgefährlich, sofern es leicht subjektive Phantasien zu politischen Rechtsansprüchen steigere. Allein das natürliche

[1] Der Zweck im Recht I 330. Ein ungerechtes Gesetz, gesteht v. Jhering, widerspricht den «allgemeinen Prinzipien des Rechts» (S. 284), der «materiellen Gerechtigkeit» (S. 286). Auch dies sind nur andere Ausdrücke für das Naturrecht!

Rechtsempfinden ist nun einmal tief in der Menschenbrust verwurzelt und läßt sich durch Überspannung des formalen Rechtsprinzips nicht zum Schweigen bringen. «Die Juristerei», so schreibt W. Schücking[1], «will freilich seit Savignys historischer Schule nichts mehr von angebornen Menschenrechten wissen; aber wehe dem Staate, der glauben wollte, derartige Ansprüche darum ignorieren zu können! Im Herzen der Menschen lebt ein Gefühl für das Recht, das von den Schulmeinungen der Juristen unabhängig ist.» Das «Gefühl» für das Recht ist freilich noch unbestimmt, gestaltungsbedürftig; die hinzutretende «Phantasie», an leicht erklärlichen Wünschen genährt, verlockt es oft zu unwahren, unmöglichen Gestaltungen. Das Naturrecht, wie wir es erkannt haben, beugt derartigen Versuchungen vor, die in der Tat zu Gefahren für die Staatsordnung werden können; es prüft mit nüchternem Denken die angeblichen Rechte, es steigt von der Idee der Gerechtigkeit und ihren ersten, evidenten Grundsätzen bedächtig ins einzelne hinab; es wägt die Rechte der Einzelnen, der Stände, des Ganzen unparteiisch ab, es zieht die Lehren der Geschichte und den Wert des positiv Gegebenen zu Rate und stellt auf diesem Wege das wahrhaft Vernunftgemäße und Gerechte fest. Wie beruhigend hierbei die Übereinstimmung zahlloser kritischer Gelehrten und die altbewährte, immer sich erneuernde Tradition ist, wie festigend auch der Rückhalt eines unerschütterlichen, von hoher Warte verkündeten Moralgesetzes, dessen wird man freudig inne, wenn man die katholische Ethik und Naturrechtslehre mit dem ethischen und rechtsphilosophischen Empirismus und Individualismus unserer Zeiten vergleicht. Auf letzterem Boden kann man freilich dem Einzelgewissen, auch dem des Gelehrten und Gebildeten, das so oft einem engpersönlichen «Gefühl» in Pflicht- und Rechtsfragen folgt,

[1] Christl. Welt (1906) 224.

die freie Stellungnahme zu öffentlichen Dingen kaum anvertrauen. Die größeren Gruppen und die Massen aber schöpfen ihre sittlichen und rechtlichen Grundsätze, wenn die Bindung durch Religion fehlt, weder aus dem herrschenden Staatsrecht noch aus ethischer Gewissens- und Gefühlsbildung, sondern meist aus Macht- und Wirtschaftstrieben und herrschenden Schlagworten.

Ein Staat, der noch irgendwie auf christlichen Grundlagen stehen will, wird sich nicht leicht zu unsittlichen, das Gewissen der Untertanen vergewaltigenden Maßnahmen versteigen. Das deutsche Bürgerliche Recht hat sogar jeden Privatvertrag, der gegen die guten Sitten verstößt, für nichtig erklärt. Näher liegt dem Machtwillen und Tatendrang des heutigen Staates ein Übergreifen in fremde Rechtsgebiete; daher bei so vielen Staatsmännern die Besorgnis, das Naturrecht werde allzuleicht von politischen Richtungen, von kirchlichen Gemeinschaften als Vorwand zum Widerstande gegen Staatsordnungen mißbraucht werden. Zu dem, was wir soeben gegen solche Bedenken bemerkt haben, kommt die weitere Beruhigung, daß das Naturrecht der christlichen Schule auch dem Inhaber eines zweifellosen Rechts in manchen Fällen den freiwilligen sittlichen Verzicht auf sein Recht aus höheren Motiven zur Pflicht macht, bald aus sittlicher Klugheit, bald aus Nächstenliebe, bald und insbesondere aus Rücksichten des Gemeinwohls, des öffentlichen Friedens. Und die Inhaberin der heiligsten Rechte auf Erden, die katholische Kirche, hat unzählige Male, wo es sich nicht um ein verpflichtendes Gottesgebot, sondern nur um natürliche oder wohlerworbene Rechte der Kirche handelte, praktisch gezeigt, wie weitherzig sie dem modernen Staatsbedürfnisse auch durch Konzessionen entgegenzukommen bereit ist.

5. Es gibt ein Naturrecht über und zwischen den Staaten, es gibt unveränderliche Rechtsgrundsätze für das Völkerrecht. Auch im internationalen Verkehr der Staaten

unterscheiden wir positive, aus geschichtlichen Tatsachen und Abmachungen erwachsene Normen und natürliche Gesetze des Völkerverkehrs für Krieg und Frieden. Doch über diesen Gegenstand werden wir im folgenden Kapitel handeln.

Es bleibt noch ein Einwurf oder, wenn man will, ein vermittelnder Gedanke bezüglich des Naturrechts im allgemeinen zu besprechen. Manche Juristen christlichen und katholischen Bekenntnisses sagen mit H. Erman: «Unser Streit dreht sich gar nicht um die Sache, sondern um ein Wort, um die Bedeutung, in der wir das Wort ‚Recht' gebrauchen.... Was ihr Naturrecht nennt, das rechnen wir zur Ethik, zu den sittlichen Grundlagen des Rechts.»[1] Liegt hier in der Tat nur ein Wortstreit vor?

Zunächst ist zu erwidern, daß man in so wichtigen Dingen den Worten ihre Bedeutung lassen soll. Und hier handelt es sich um eine Grundfrage des Staats- und Gesellschaftslebens, die seit Jahrtausenden in den Sprachen aller Völker eine bestimmte Lösung und Prägung gefunden hat, die auch in unserem positivistischen Zeitalter sich mächtig im Dasein erhalten hat und, wie wir hörten, den Leugnern selbst gegen ihren Willen sich aufdrängt. Gewiß, das Wort «Recht» ist mehrdeutig; es kann in vielen Fällen speziell das positive, geltende Staatsrecht bezeichnen. Allein es bedeutet ebenso oft im Munde der Gelehrten, der Gebildeten und des Volkes das von uns gekennzeichnete natürliche Recht; es hat in diesem Gebrauch nicht einen abgeschwächten, sondern eher einen tieferen und kernigeren Sinn.

Im näheren lassen es die sprachlichen und ethischen Tatsachen in keiner Weise zu, das Naturrecht einfach in den allgemeineren Begriff der Sittlichkeit, des Ethos, sich auflösen zu lassen. Innerhalb der Sittlichkeit unterscheiden

[1] Deutsche Arbeit (Jahrgang 1916) 543. Auch Laband und Zitelmann wollen dem Recht eine ethische Bindung, eine Gewissenspflicht als natürliche Grundlage geben.

wir eben die Tugenden der Frömmigkeit, Demut, Keuschheit, Nächstenliebe usw. scharf von der Tugend der Gerechtigkeit, wie oben (S. 45 48 ff.) eingehender gezeigt wurde. Und diese Tugend ist nichts anderes als Rechtsgesinnung, innere Bereitschaft, jedem sein Recht zu geben, Gehorsam gegen göttliche und menschliche Rechtsnormen. Die genannten Juristen denken wohl auch an diese sittliche Tugend als Trägerin der natürlichen Rechtsgedanken; v. Jhering und andere Leugner des Naturrechts sprechen unbefangen von der «Gerechtigkeit» als einer natürlichen, vor und über den Staaten existierenden Größe. Aber so gut, wie sprachlich *iustitia* von *ius* und Gerechtigkeit von Recht abgeleitet ist, so setzt auch sachlich die natürliche Rechtsgesinnung ein natürliches Recht als Beziehungspunkt und als Willensinhalt voraus. Dieser naheliegende Zusammenhang wird fast immer übersehen. Wir haben oben erklärt, wie der Wahlspruch der Gerechtigkeit: *suum cuique,* die deutliche Abgrenzung der Rechtsbefugnis und Rechtspflicht von andern sittlichen Verhältnissen ermöglicht (siehe oben S. 52 62). Es zeigte sich zugleich, daß alles, was von älteren und neueren Rechtsphilosophen als tieferer Sinn des Rechts anerkannt wird, z. B. die Freiheit der Person, ihre Herrschaft nach innen und außen und selbst die Zwangsbefugnis, sich logisch aus jener Definition der Gerechtigkeit ergibt. Warum also sich sträuben, den Gegenstand der Gerechtigkeit als ein natürliches Recht anzuerkennen?

Endlich weisen Staat und Staatsgesetz unter mehrfachem Gesichtspunkt so auf das Naturrecht zurück, daß seine Gleichstellung mit der Moral nicht ausreicht. Die Autorität des Staates selbst muß sittlich anerkannt sein, ehe die einzelnen Staatsnormen als bindend erfaßt werden. Und diese sittliche Anerkennung ist nicht Bewunderung oder Liebe, sondern Anerkennung des Rechts des Staates, sie ist erste, ursprüngliche Ein- und Unterordnung in ein sittlich notwendiges,

rechtlich bindendes Ganzes. Nur wer so zum Staate hinzutritt, dem Staate sich einordnet, fühlt sich als Staatsbürger. Also muß es ein «Recht» geben vor der vom Willen des Staates aufgelegten Norm. — Von letzterer ausgehend, kann man also schließen: Alles, was an bindender Wirkung, an verpflichtendem Sollen im positiven Gesetz enthalten ist, geht logisch zurück auf die Bindegewalt der staatlichen Autorität. Nun wirkt das positive Gesetz, wie die Kritiker zugeben, nicht nur sittlich, sondern auch rechtlich bindend. Daher muß der Rechtscharakter auch jener ersten, natürlichen Bindung an den Staat selbst zukommen; auch in ihr müssen das Moralische und das Rechtliche verflochten sein. Was im positiven Gesetz noch außerdem hinzutritt, kann nicht die eigentliche Verpflichtung schaffen, weder der staatliche Wille als Willkür noch die staatliche Zwangsgewalt als physische Macht. — Auch insofern weist die Eigenart des Staates auf ein Naturrecht, nicht auf bloße Sittlichkeit zurück, als der wesentlichste und beherrschendste Zweck des Staates gerade Schutz und Wahrung des Rechts ist, nicht irgendeine andere sittliche und ideale Aufgabe. Was aber vom Staate geschützt und verteidigt werden soll, muß in seinem Grundwesen dem bewußten Schaffen des Staates vorangehen.

Somit ist der Gegensatz der Richtungen nicht auf einen Wortstreit, sondern auf eine tiefere sachliche Verschiedenheit oder mindestens Unklarheit in der Auffassung zurückzuführen. Die Preisgabe des Wortes «Naturrecht» ist der erste Schritt auf einer abschüssigen Bahn, die dem heute so verbreiteten und rücksichtslos auf alle Gebiete übergreifenden Evolutionismus in die Arme führt. — —

Der letzte Grund für die radikale positivistische Rechtsauffassung ist der Verlust des wahren, christlichen Gottesbegriffes. Zunächst insofern, als ihre Vertreter die richtige Empfindung haben, daß zum vollgültigen Recht noch mehr als zur Sittlichkeit eine entsprechende gesetz-

gebende Macht gehört, eine solche aber für das Naturrecht, wenn kein geistiger Gott existiert, nicht nachzuweisen ist. Es bleibt nur der Staat übrig als rechtschaffende, gesetzgebende Instanz. Die autonome individuelle Vernunft kann jene Aufgabe ebensowenig erfüllen wie die unbewußte Natur oder die allgemeine Sitte. Nach unserer Auffassung aber steht über und hinter dem Naturrecht die vollkommenste Gesetzgebung, die göttliche Weisheit und Allmacht. «Aus ihm und durch ihn und zu ihm hin ist alles!» (Röm. 11, 36.) Das «aus ihm» bezeichnet den Tatsachengrund seiner allumfassenden Schöpfermacht, das «zu ihm hin» (für ihn) gibt das teleologische Wesen seines absoluten Eigentums- und Herrschaftsrechtes an, das «durch ihn» deutet auf seine innerste, alles durchwaltende Besitzmacht hin. Der andere Grund für das Zerfließen des Naturrechts im außerchristlichen Denken ist die Preisgabe der Ideen als objektiv gedachter, bleibender Leit- und Zielgedanken und die damit einsetzende nominalistische Ratlosigkeit und Verschwommenheit. Natur und Kultur werden zum Chaos, wenn das sinnlich Greifbare und Erfahrbare allein regiert, wenn es nicht von der Vernunft durch Erkenntnis realer geistiger Gesetze zum Kosmos gestaltet wird.

In beiden Punkten bringt der Pantheismus, mag er auch an ein geistiges Allwesen glauben, keine wirkliche Abhilfe, wie das schon erwähnte Beispiel Hegels zeigt. Denn da dieses Allwesen, der Gott des Pantheismus, in die physische und geistige Entwicklung der Welt eingeht und mit ihr nur ein Wesen bildet, dagegen des bewußt-persönlichen Eigendaseins entbehrt, fehlt auch ihm die Kraft der zielweisenden, gebietenden Gesetzgebung. Ebenso hat die Fülle charakteristischer, zielweisender Ideen, aus denen innerlich notwendige, bleibende Rechtsbeziehungen erwachsen, in einer solchen Gottheit keine Heimat. Gott selbst besitzt nicht die höchste Seinsfülle; er ist nicht *ens universalissimum* im Sinne un-

endlicher, unveränderlicher Vollkommenheit, er ist das allerunbestimmteste, wechselvollste Sein, *ens universalissimum* im Sinne des allen Dingen gemeinsamen Substrats, dem erst der Weltlauf Bestimmtheit und klare Gestaltung gibt. — So ist auch das Gute, das Gerechte dem Pantheisten ein Allgemeinbegriff, aus dem niemand bestimmte Pflichten ableiten kann; seine Ideen sind blasse Schemen, die erst durch die Weltentwicklung einen stets wechselnden Inhalt bekommen. Für den Theisten aber sind die Ideen des Menschen, der Ehe, der Familie, des Staates trotz ihrer Allgemeinheit lebendige, klar bestimmte, energievolle Denk- und Vorbilder, die eine sicher umschriebene Wahrheit und Zielstrebigkeit enthalten; auch der einfache Verstand einer Frau aus dem Volke ist imstande, an dem christlichen Begriff und Maßstab der Ehe sofort die Reformvorschläge einer Ellen Key als unwahre Träumereien zu erkennen. Da aber, wie früher bemerkt, alle den Weltdingen eingesenkten Zwecke auf einen überweltlichen, absoluten Zweck gerichtet sind und von ihm ihre unbedingte Geltung und Würde empfangen, so liegt der Grundunterschied auch hier darin, daß eben der christliche Endzweck in der unwandelbaren Güte und Vollkommenheit Gottes ein unantastbares Fundament aller sittlichen und rechtlichen Verpflichtung darbietet, während die pantheistische Gottheit, in den allgemeinen Wechsel des Geschehens hineingezogen, überhaupt nicht ideales Ziel und fester Grund des sittlichen Lebens sein kann[1].

[1] Bei v. Jhering ist es klar (vgl. II 71), daß sein ganzer positivistisch-eudämonistischer Aufbau der Ethik nur auf der irrigen Ansicht fußt, ein wirklicher, vollkommener Gott könne unmöglich letzter Zweck der Sittlichkeit sein, da jeder Zweck verwirklicht, hervorgebracht werden müsse. Man braucht hier nur statt «Zweck» das Wort «Ziel» oder «Gut» einzusetzen, um das Mißverständnis aufzuklären; denn das Ziel oder Gut wirkt auf den Willen belebend und erhebend, ohne daß es hervorgebracht wird; es wird erstrebt, gesucht, erreicht, angeeignet. Zugrunde liegt dem Irrtum der

## Drittes Kapitel.

## Das Völkerrecht und seine naturgesetzliche Grundlage.

Die Anhänger des Naturrechts berufen sich für ihre Lehre mit Fug und Recht nachdrücklich auf die Geltung des Völkerrechts. Unter Völkerrecht verstehen wir heute nicht mehr das *ius gentium* der Antike und der Scholastik[1], sondern das die Beziehungen der Völker und Staaten untereinander ordnende Recht. Bei ihm offenbart sich vor allem die Unhaltbarkeit jenes Positivismus, der das Wesen des Rechts in die staatliche Satzung oder in den staatlich organisierten Zwang verlegt; denn die Gesetzgebung des Staates muß haltmachen an den Grenzen seines Gebietes, und ein geordneter, das Recht garantierender Zwang ist für die internationalen Beziehungen bis heute nicht geschaffen. Somit kann nur ein über den Staaten stehendes, aus allgemeinsten Rechtsgrundsätzen und schließlich aus Gott, dem Urquell aller Ordnung, erfließendes natürliches Recht eine für alle Völker bindende Rechtsgrundlage darstellen.

Das Treffende dieser Schlußfolgerung wird indirekt dadurch bestätigt, daß eine ziemlich verbreitete moderne Ansicht

---

falsche Energismus, der überspannte Arbeits- und Kulturenthusiasmus der letzten Jahrzehnte, der sich einbildete, die höchsten Werte der Welt und der Seele müßten von uns Menschen produziert werden. Allmählich erkennt man wieder, daß das allerhöchste Gut nicht von uns geschaffen wird, daß es vielmehr bewundert, geliebt, in tiefstem Schauen und Empfinden angeeignet werden muß, und daß erst aus dieser inneren Beschauung und Ruhe die Diesseitsarbeit ihren rechten Sinn, ihre höchste Weihe empfängt. In dieser Art ist Gott das «Endziel» alles menschlichen Lebens und Wirkens. Freilich auch «Endzweck» der schaffenden Arbeit; wir brauchen nur statt des Wesens Gottes die «Ehre Gottes», d. h. die gottförmige Gestaltung der Welt und Weltgeschichte, einzusetzen, um einen Zweck zu erhalten, den wir alle in tätigem Schaffen mitverwirklichen können!

[1] Siehe oben S. 66 f.

geradezu behauptet, es gebe überhaupt kein Völkerrecht. In den Beziehungen der Staaten herrsche nur die Macht und die mehr oder minder verhüllte Selbstsucht. Zwischen souveränen Nationen, meint E. v. Hartmann[1], bestehe nur «der Naturzustand, d. h. der Krieg aller gegen alle mit Waffenstillständen aus Opportunitätsrücksichten». Auch nach A. Lasson[2] ist «zwischen den Staaten als souveränen Wesen ein eigentlicher Rechtszustand nicht möglich»; nur die Klugheit, die Gemeinsamkeit der Interessen bewirke eine Haltung, die dem Rechtszustande ähnlich sei. Ähnlich L. Gumplowicz[3]; er gibt zugleich als Grund an, es fehle dem Völkerrecht eben die höhere, gesetzgebende Gewalt. Wir haben während des Krieges in Broschüren und Zeitschriften zahlreiche Äußerungen gelesen, die noch rücksichtsloser den nackten Egoismus und Machtwillen der Staaten vertraten; wir haben andere Stimmen gehört, die wenigstens die Tatsache, daß das Völkerrecht vor dem Machtinteresse sich beugen müsse und in diesem Kriege völliger Auflösung verfallen sei, als unbestreitbar erklärten, mochten sie diese Tatsache auch recht bedauerlich finden. Berolzheimer[4] hält die letzteren, rein praktischen Einwände gegen das Völkerrecht für bedeutungslos; die andere, theoretische Bestreitung seiner Rechtsnatur aber findet er «höchst bedeutsam». Ganz natürlich. «Der Staat ist die Quelle des Rechts» nach seiner Ansicht; daraus scheint «mit unmittelbarer Notwendigkeit» zu folgen: «Ein Völkerrecht gibt es nicht, es gibt nur äußeres Staatsrecht», d. h. ein Recht, das jeder der Einzelstaaten von sich aus für den Verkehr nach außen hin festsetzt.

Auch wir halten die aus der heutigen Unvollkommenheit und Lückenhaftigkeit des Völkerrechts gegen seine Rechtsnatur erhobenen Einwände für «bedeutungslos». Zunächst können die

[1] Phänomenologie 361 498. [2] Rechtsphilosophie 394.
[3] Allgemeines Staatsrecht[2] 414.
[4] System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie III (1906) 321 f.

internationalen Rechtsverhältnisse naturgemäß nicht die Klarheit und Bestimmtheit des inneren Staatsrechts aufweisen, weil sie sich nicht an ein geschlossenes, einheitlich regiertes Ganzes wenden, weil sie nicht von einer dauernden, sichtbaren zentralen Gewalt geleitet werden, und endlich, weil die Theorie des Völkerrechts noch eine verhältnismäßig junge Wissenschaft ist. Dennoch gibt es, wie fast alle Juristen zugeben, ein wirkliches Völkerrecht; zwischen den Staatsvölkern herrscht keineswegs der Zustand der Rechtlosigkeit und der brutalen Gewalt. Der Weltkrieg hat diese Überzeugung nicht erschüttert, sondern eher gefestigt; soweit Lücken im Völkerrecht oder Verstöße gegen dasselbe auftraten, hat er um so mehr den Willen der Staatslenker und Rechtsgelehrten bestärkt, die ersteren auszufüllen und die letzteren abzuwehren. Die schweren Verletzungen des Rechts in einem Kampfe, der für die meisten Völker zum äußersten Daseinskampfe geworden ist, sind keineswegs so auffallend. «Wenn Christentum und Menschenliebe, Gesittung und Vertragstreue in ihren Grundfesten erschüttert werden, ist es kein Wunder, wenn auch die Quadermauern des Rechts ins Wanken geraten. Und dieser Erschütterung des Vertrauens in die Lebenskraft des Völkerrechts steht die tiefgewurzelte Überzeugung der kriegführenden Mächte selbst gegenüber, die seit den ersten Tagen des Krieges in den gegen die Gegner gerichteten Anklagen und in der Verteidigung gegen Vorwürfe, die diese gegen sie erheben, ganz ebenso wie in den Auseinandersetzungen mit den neutralen Staaten die Heiligkeit der zwischenstaatlichen Rechtsordnung anzurufen nicht müde werden.»[1] Auch im inneren Staatsleben gewahren wir eine beklagenswerte Erschütterung der Ehrlichkeit und der Achtung vor den Gesetzen; wer wird aber deshalb gleich den Bankrott und Untergang des

[1] v. Liszt, Das Völkerrecht[11] (1918) 361.

Privat- und Staatsrechts ausrufen? Den völkerrechtlichen Ausschreitungen, deren Zahl häufig übertrieben wird und die zum Teil wenigstens subjektiv als Notwehr und Repressalie empfunden werden, stehen anderseits große und fast selbstverständlich gewordene Fortschritte im Kriegsrecht sowie zahllose während des Krieges geschlossene völkerrechtliche Verträge gegenüber. Zu ihnen treten jetzt die ersten wichtigen Friedensabmachungen hinzu. Nicht nur die erhabene Stimme des Papstes ist es, die als Grundlage der Zukunftsordnung den Satz aufstellt, daß «an die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen die moralische Macht des Rechts treten solle», und von dieser «Oberhoheit des Rechts» aus weitere Vorschläge über Schiedsgericht, Freiheit der Meere und Wirtschaftsverkehr verkündet[1], sondern auch bei allen Vertretern der Staaten und der Völkerrechtswissenschaft herrscht dieselbe Überzeugung, daß das Völkerrecht nicht tot ist, sondern beim kommenden Wiederaufbau der Kultur- und Wirtschaftsverhältnisse eine neue Lebenskraft und Bedeutung entfalten wird.

Wie aber vermag sich das Völkerrecht zu behaupten gegenüber dem «höchst bedeutsamen» grundsätzlichen Einwande, daß alles Recht von der Staatsgewalt gesetzt werde? Wie helfen sich insbesondere die positivistischen Rechtslehrer aus der Schwierigkeit, ein überstaatliches Recht ohne Annahme des Naturrechts zu begründen?

## § 1. Zur Rechtsnatur des Völkerrechts.

Einzelne Gelehrte halten sich hierbei an die allgemeinere Fassung des positivistischen Prinzips, nach der die Sitte und das Herkommen die letzte Quelle der Moral und des Rechts bildet. Sie gehen zurück auf die Urgeschichte

[1] Benedikt XV, Note vom 1. August 1917 an die Oberhäupter der kriegführenden Völker.

des Rechts, zunächst des Privatrechts, in der man nur Gewohnheitsrecht finde, und behaupten, auch unter den Staaten sei durch die bloße Praxis, durch rein gewohnheitsmäßiges Handeln ein bindendes Recht entstanden. Das Völkerrecht, sagt F. v. Martitz[1], «ist positives Recht, nicht Naturrecht, nicht Staatenmoral und nicht Politik». Als die «einzige wahre Quelle des Völkerrechts» bezeichnet er das Herkommen. Wahres Recht könne eben ohne obrigkeitliches Gesetz «durch gemeinsame tatsächliche Anerkennung» hergestellt und durchgesetzt werden. Auch P. Eltzbacher[2] sagt unter Hinweis auf die Sittengeschichte und die Ethnographie: «Das Recht ist älter als der Staat. . . . Es wirkt still und lautlos wie eine gute Frau. Mit dem Recht ist es ähnlich wie mit den menschlichen Organen. Unser Herz und unsere Lunge arbeiten fortwährend, aber wir werden auf sie erst aufmerksam, wenn irgend etwas nicht in Ordnung ist. Ebenso wirkt das Eigentumsrecht immerfort . . ., aber wir beachten es erst in dem Augenblick seiner Verletzung.» So stehe es genau mit dem Völkerrecht: es galt lange als ungeschriebenes Gewohnheitsrecht, ehe es fixiert wurde.

Wir begrüßen das Eingeständnis, daß das Recht älter ist als der Staat; wir räumen auch bereitwillig ein, daß die Gestaltung und Einkleidung des Rechts, die im entwickelten Staat durch positives Gebot geschieht, in ursprünglichen Verhältnissen sich auf dem Wege der Gewohnheit und Sitte vollzieht. Diese Erscheinung ist auch dem Gebiete des Völkerrechts keineswegs fremd. Aber die Sitte, als reine Tatsache, als gewohnheitsmäßiges Handeln verstanden, kann zwar eine Erscheinungsform, aber unmöglich den eigentlichen Wesensgrund des Rechts abgeben[3]. Darin sind doch fast alle

---

[1] Die Kultur der Gegenwart. System. Rechtswissenschaft (1906) 475 477.

[2] Totes und lebendes Völkerrecht (1916) 6 ff.

[3] So auch Berolzheimer, Rechts- und Wirtschaftsphilosophie III (1906) 325.

Rechtsphilosophen einig, daß jedes Recht ein Sollen, eine Forderung, eine soziale Verpflichtung bedeutet; dieses Sollen erklärt sich aber nicht aus rein tatsächlichem Geschehen, sondern nur aus einem normierenden Wollen. So bemerkt Triepel: «Ist allein ein Wille als Quelle des Rechts denkbar, so kann dieser Wille hier (beim Völkerrecht) nur ein Wille von Staaten sein.»[1] Es müßte also beim Herkommen untersucht werden, welcher verpflichtende Wille hinter ihm steht. Manche Volksgebräuche sind freie Äußerungen des Spiel-, Genuß- und Geselligkeitstriebes, ohne jede Absicht einer sittlichen und rechtlichen Bindung. Die wirklich ernst genommenen, verpflichtenden Gebräuche aber erklären sich nicht aus der bloßen tatsächlichen Gewohnheit — denn das Normwidrige oder Böse ist meist ebenso verbreitet oder noch verbreiteter als das Positiv-Sittliche —; sie erklären sich nur aus der mit ihr verbundenen inneren Gewissensnorm, die bei solchen Gebräuchen meist einen religiösen Hintergrund hat. So ist trotz der Stille und Lautlosigkeit der Rechtsüberlieferung doch in ihrem Kerne ein Gesetz, ein heiliger Wille verborgen. So einfach und sicher freilich, wie Herz und Lunge arbeiten, geht es beim Recht nicht zu; hier muß ja der freie Wille der Menschen durch moralische Impulse in Bewegung gesetzt werden. Überdies ist die geschichtliche Überlieferung, das Entstehen fester Sitten bei Akten des Völkerrechts lange nicht so leicht und natürlich wie im Gebiete der Familien- und Volkssitte. In der Familie, in der Volksgemeinde haben wir einen wirklichen Organismus mit stetig fortfließendem Leben und alltäglichem Rechtsgebrauch; dagegen sind die Beziehungen der Völker zueinander weit lockerer und vereinzelter, weit unregelmäßiger und gegensätzlicher; sie können

[1] Triepel, Völkerrecht und Landesrecht (1899) 31. Andere Äußerungen s. bei Donat, Grundlagen des Völkerrechts (Zeitschr. für kath. Theologie [1917] 704 f.).

also unmöglich in letzter Instanz vom bloßen Herkommen bestimmt werden.

Eine zweite Art der Begründung bleibt der engsten, für das innerstaatliche Recht gewählten Position auch für das Völkerrecht treu. Das Völkerrecht gilt für den einzelnen Staat «lediglich vermöge seines Willens»[1]. Die ganze juristische Existenz des Völkerrechts «hängt von dem Nachweise ab, daß der Staat durch seine Normen sich selbst verpflichten kann»[2]. Nach Ph. Zorn, A. Zorn u. a. folgt aus der Souveränität der Staaten, daß sie in ihrer Macht nicht durch Bindung von außen, sondern nur durch eigenen freien Willen beschränkt werden können; völkerrechtliche Verträge werden eigentliches Recht nur als Staatsrecht der einzelnen Völker[3].

Auch diese Erklärung wird mit Recht von den meisten Juristen abgelehnt. Der Einzelstaat hat Gesetzgebungsgewalt nur innerhalb seines Gebietes und über seine Untertanen. Kraft seines Hoheitsrechts, seines Staatswillens kann er den Inhalt völkerrechtlicher Verträge zum Gegenstande staatlicher Anordnungen machen, er kann aber dadurch nicht internationales Recht schaffen, nicht eine bindende Ordnung im Verkehr der Völker herstellen, die doch der einzige Zweck jener Verträge ist. Man könnte sagen, einer gesetzlichen Tätigkeit bedürfe es zu solcher Ordnung nicht; es genüge, daß die einzelnen Staaten selbst sich die Pflicht auflegen, die betreffende Regelung innezuhalten. Allein wenn diese Pflicht eine rechtliche sein soll, müßte sie «gegen andere» gelten, müßte sie von den andern Staaten als rechtliche «For-

---

[1] P. Schoen, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie VIII (1914 bis 1915) 301.

[2] Jellinek, Die rechtliche Natur der Staatsverträge (1880) 7.

[3] A. Zorn, Grundzüge des Völkerrechts[2] (1903) 5 ff. (bei Berolzheimer, Rechts- und Wirtschaftspolitik III 323).

derung» geltend gemacht und durchgesetzt werden können; aber damit würden wieder die Vertreter einer schrankenlosen Souveränität nicht einverstanden sein. Eine Selbstverpflichtung im absoluten Sinne, ohne ein tieferes, tragendes Sollen andern Ursprungs, ist überdies nicht möglich. Gewiß spricht das Gewissen beim Einzelmenschen auch als Gesetz der eigenen Vernunft sittliche Pflichten aus; aber deren absolute Weihe und Bindung stammt, wie wir hörten, aus einem höheren Gottesgesetz[1]. Gewiß können wir aus eigenem freien Antriebe, etwa bei Gelübden und Versprechungen, uns selbst Verpflichtungen auflegen; aber doch nur, weil ein früheres, nicht von uns stammendes Gesetz sagt, daß solche ernste Zusagen überhaupt bindenden Charakter haben. Nicht anders ist es bei Versprechungen der Staaten. Lassen wir hier die Bindung ausschließlich aus dem freien, selbständigen Willen des Staates hervorgehen und in keiner Weise von einem höheren Gesetz oder von einem Recht des Nebenstaates abhängen, so folgt offensichtlich, daß der souveräne Staat, wie er ganz aus sich die Bindung geschaffen hat, so auch in jedem Augenblick sich selbst von der eingegangenen Pflicht befreien kann. Damit ist das Völkerrecht faktisch aufgehoben und der Standpunkt einer reinen Macht- und Nützlichkeitspolitik wieder erreicht[2].

Die Gleichstellung des Völkerrechts mit dem aus der Souveränität der Staaten erfließenden inneren Staatsrecht trägt einen großen Teil der Schuld an den schweren Rechts-

---

[1] Siehe oben S. 27 31.

[2] Man kann auch so sagen: Der Staat mag kraft seiner Selbständigkeit wohl imstande sein, ein Recht gültig abzutreten, eine Schenkung, einen Verzicht zu vollziehen. Allein fast alle zwischenstaatlichen Abmachungen verbinden mit dem Verzicht eine verpflichtende Forderung an den andern Staat. Deren Rechtskraft läßt sich aber in keiner Weise aus der Souveränität des ersten Staates ableiten.

brüchen, die auch während des Weltkrieges vorgekommen sind, und vor allem an der demoralisierenden Art, mit der das Unrecht, der Vertragsbruch, der Verrat von den Völkern verherrlicht, als nationale Großtat gefeiert wurde. Denn beruht die völkerrechtliche Treu- und Rechtspflicht nur auf der souveränen Selbstbindung, so bleibt jeder Staat, wie er in seinem Innern autonom ist, seine Gesetze und Einrichtungen frei ändern kann, ohne sich um andere Staaten zu kümmern, auch ebenso ungebunden im internationalen Verkehr und voll befugt, frühere Zusagen zu brechen und rücksichtslos der «heiligen Selbstsucht» zu folgen.

Der wahre Begriff der Souveränität steht übrigens einer wirklichen Verpflichtung des Staates gegen andere Staaten und erst recht einer Bindung an natürliche, von Gott stammende Gesetze des Völkerlebens durchaus nicht im Wege. Souveränität besagt zunächst höchste Gewalt *(suprema potestas)* gegenüber den Bürgern und niederen Rechtskreisen des Staates, sie ist innerstaatliche Oberhoheit und Unabhängigkeit; nur dadurch, daß ein Staatswesen in sich souverän ist, hat es Anspruch, auch im Völkerverkehr vollberechtigt neben andern Staaten aufzutreten. Nun lehren uns die heutigen Staatsverfassungen, daß der Begriff der Souveränität keineswegs ein fester und absoluter ist, sondern sich in konstitutionellen Monarchien, Bundesstaaten usw. mancherlei Einschränkungen gefallen lassen muß. Nicht anders verhält es sich mit der völkerrechtlichen Souveränität; auch sie bedeutet keine starre, atomistische, beziehungslose Selbständigkeit. Wie die lebendige, physische Persönlichkeit eine geschlossene, unabhängige Ichheit, aber auch eine natürliche Bezogenheit auf andere in sich faßt, wie das Fürsichsein der Menschen das Füreinandersein nicht aus-, sondern einschließt, so tut es auch der Souveränität der Staaten keinen Eintrag, daß sie einem größeren Menschheitsganzen eingeordnet sind und sowohl durch natürliche wie durch vertragsmäßige Rechtspflichten

gegeneinander gebunden sind[1]. Wie die Völker nach Rasse und Kultur Besonderungen des Ganzen der Menschheit darstellen, wie sie durch Wirtschaft, Verkehr und Bildung heute immer mehr aufeinander angewiesen werden, so bleiben auch die Staaten trotz ihrer Souveränität relative, zur Gegenseitigkeit und Gemeinschaft berufene Rechtsverbände. Sonst müßte man dazu kommen, den Weltstaat, den wirklich sich selbst genügenden, von keinem fremden Recht und Staat eingeschränkten Universalstaat als das einzige vollgültige Ideal des Staates hinzustellen! Und selbst dieser würde nicht daran vorbeikommen, wenigstens die Weltkirche als ebenbürtige Rechtsorganisation neben sich anzuerkennen und sachliche und formelle Einschränkungen seiner Staatshoheit ihr gegenüber zuzugestehen[2].

Aus den erwähnten Gründen lehnen die meisten neueren Juristen die Theorie der autonomen Selbstbindung ab und sehen die Quelle des Völkerrechts durchaus in dem gemeinsamen Willen einer Mehrheit von Staaten, die die Völkerrechtsgemeinschaft ausmachen. «Nur ein zu einer Willenseinheit durch Willensvereinigung zusammengeflossener Gemeinwille mehrerer Staaten kann die Quelle von Völkerrecht sein.»[3] Einzelne erblicken in dem so entstehenden Recht eine über den Sonderstaaten stehende Macht[4]. Die meisten leugnen diese Folgerung: «der Wille der Gesamtheit ist nichts anderes als der Wille der sämtlichen einzelnen»[5]. Das Völkerrecht ist ein «Recht zwischen Koordi-

---

[1] Vgl. O. Nippold, Die Fortbildung des Verfahrens in völkerrechtlichen Streitigkeiten (1907) 47.

[2] Obschon J. Kohler die Souveränität des Einzelstaates sehr hoch spannt (Rechtsphilosophie 236 342), verurteilt er scharf die oben kritisierte völkerrechtliche «Staatenanarchie» und nennt einen solchen Zustand unerträglich und unvereinbar mit den Kulturaufgaben der Menschheit.

[3] Triepel, Völkerrecht und Landesrecht (1899) 32 78 f. 88.

[4] Triepel a. a. O. [5] v. Liszt, Das Völkerrecht (1918) 6.

nierten»; die Staatengemeinschaft ist «rein anarchischer Natur» (ohne Unter- und Überordnung)[1]. «Die Rechtsnatur des Völkerrechts kann nicht aus einer übergeordneten Autorität als Rechtsquelle abgeleitet werden, sondern nur durch die Willensübereinstimmung der Staaten.»[2]

Die Scheu vor dem Naturrecht ist auch diesen Gelehrten eigen. Aber indem sie den gesetzgeberischen Staatswillen als Basis des Völkerrechts preisgeben und irgendeine Form der Vereinbarung unter Gleichgestellten an seine Stelle setzen, werden sie wie von selbst auf die Grundlage des Naturrechts hingedrängt. Einzelne legen zwar Gewicht darauf, diese Vereinigung der Willen möglichst vom Vertrage, der gegenseitig bindenden Verpflichtung, zu unterscheiden, das «Zusammenfließen» als ein selbständiges, paralleles Nebeneinanderströmen mehrerer Staatswillen in demselben Bette hinzustellen, um so die Souveränität des Wollens besser zu wahren. Aber damit fallen sie in die vorhergenannte Theorie und deren Widersprüche zurück; der einzelne Staat kann eben seine Souveränität nur nach innen entfalten, nicht gegen andere Staaten; er kann ferner sich selbst nicht im absoluten Sinne verpflichten, so daß er dauernd gebunden bleibt (s. S. 101); er kann ebensowenig von andern, koordinierten Staaten in gesetzgeberischer Weise verpflichtet werden. Wenn der Wille des einzelnen Staates kein Völkerrecht schaffen kann, so ist auch eine bloße Summe von solchen Willen unmöglich zu dieser Leistung befähigt. Daher geht die gewöhnliche Ansicht mit Recht dahin, die genannte Vereinbarung als wirklichen Vertrag der Staaten zu fassen, d. h. als Austausch der Willen, als wechselseitige Durchdringung und Bindung der Willenserklärungen. «Der (auf Rechtserzeugung

[1] Jellinek, Allg. Staatslehre[3] (1914) 376 379.

[2] Berolzheimer, Rechts- und Wirtschaftsphilosophie III (1906) 324. Vgl. auch Nippold, Die Fortbildung usw. 46 49.

gerichtete) Vertrag hat im Völkerrechte die Bedeutung des Gesetzes.»[1] «Das Völkerrecht ist Vertrag, nicht Gesetz; aber gerade als Vertrag positives Recht.»[2]

Was der letzte Ausdruck bedeuten soll: «gerade als Vertrag positives Recht», bzw. was er mit Fug bedeuten kann, ist die Frage, die uns interessiert. Da das Völkerrecht nicht «Gesetz» sein soll, nicht Ausfluß der Staatshoheit, sei es des Einzelstaates oder einer Mehrheit von Staaten, so trifft der gewöhnliche Sinn des Begriffs «positives Recht» offenbar hier nicht zu. Das Wort «Vertrag» bezeichnet im Völkerrecht wie im Privatrecht die Einigung der Willen zweier (oder mehrerer) gleichberechtigter Personen zur Erzielung einer rechtlichen Wirkung; durch beiderseitige Zustimmung entsteht eine rechtliche Bindung und Verpflichtung auf beiden Seiten. Ob die Vertragschließenden in dem einen Falle Privatpersonen, im andern Staaten sind, macht weder für den Begriff noch für die verpflichtende Kraft des Vertrags etwas aus. So ruht also nach v. Liszt die Völkerrechtsgemeinschaft «auf dem genossenschaftlichen, nicht auf dem herrschaftlichen Prinzip»; sie stellt einen «Zweckverband» derjenigen Staaten dar, die in die Völkerrechtsgemeinschaft aufgenommen worden sind. Ihre Rechtsnormen schöpfen die verpflichtende Kraft aus der Vertragseinigung der Staaten in ähnlicher Weise, wie dies bei privaten Gesellschaftsverträgen der Fall ist. «Wie die Geschichte des nationalen Rechts uns lehrt, kann das Recht auch von gleichstehenden Genossen vereinbart werden, und diese vereinbarte allgemeine Regelung künftigen Verhaltens ist Recht, wenn der Rechtsgenosse nicht willkürlich von ihr sich lossagen kann.»[3]

[1] Berolzheimer, Rechts- und Wirtschaftsphilosophie III 323.

[2] v. Liszt, Das Völkerrecht 6.

[3] Ebd. 6 f. Die Sperrungen sind von Liszt.

Läßt sich nun bei dieser Anschauung wirklich sagen: «Das Völkerrecht ist Vertrag, nicht Gesetz, aber gerade als Vertrag positives Recht»? Die Verträge des innerstaatlichen, wirtschaftlichen Verkehrs gelten doch den Anhängern des Positivismus nur insofern als «Recht», als sie vom Staate und seinen Gesetzen anerkannt werden. Ihre sonstige, moralische Bindung wird zur rechtlichen erst durch den «Herrschaftswillen» der Staatsgewalt, nicht durch die bloße Einigung der Rechtsgenossen. Also versagt diese Analogie beim genossenschaftlichen Völkerrecht; das Völkerrecht wäre nach ihr, weil bloße Willenseinigung Gleichstehender, kein positives Recht. Oder denkt v. Liszt, indem er sich auf die «Geschichte des nationalen Rechts» beruft, an staatsbildende Verträge, etwa an Rousseaus *Contrat social*? Schwerlich; aber auch dann versagt die Parallele, denn bei dieser Deutung würde ja das wirkliche nationale «Recht» für den Positivisten erst entstehen, nachdem der Staat geworden ist, nachdem also das genossenschaftliche Prinzip ins herrschaftliche Prinzip übergegangen ist!

Sachlich betrachtet, stehen alle genannten Verträge, auch wenn kein Staatsgesetz sie garantiert, dennoch unter einem höheren «Gesetz»; sie schöpfen aus diesem, nicht aus der bloßen Vereinbarung gleichstehender Genossen, ihre verpflichtende Kraft. Wenn der Kaufmann seine Ware verkauft, wenn der Arbeiter einen Lohnvertrag eingeht, wenn Unternehmer sich zu einer Gesellschaft zusammenschließen, so entsteht eine sittliche und naturrechtliche Bindung der Vertragschließenden aus dem Grundgesetz der Gerechtigkeit, daß man jedem das Seine zu geben hat, daß die freie Verfügung über das Eigene zugunsten eines andern, zumal bei dessen Gegenleistung, unwiderruflich ist, daß diese natürliche Gleichheit auch aus Gründen der öffentlichen Gesellschaftsordnung unbedingt zu wahren ist. Die natürliche Freiheit und Herrschaft, die der Person für ihren Daseins- und

Interessenkreis gegeben ist, hat eben als ergänzende Pflicht neben sich die gleiche Achtung fremder Rechte. Die Befugnis des Zwanges, die aus der eigenen Rechtsherrschaft sich ergibt, verteilt und überträgt sich auf andere in derselben Weise, wie man die zu schützenden Rechte ihnen abgetreten hat. Der Schein, als ob beim Vertrage rein individuelle Selbstbindung vorliege ohne höheres Gesetz, entsteht nur infolge der Willkür, die beiden Teilen bezüglich des konkreten Vertrages (des Verkaufs, des Lohnvertrags, des Gesellschaftsvertrags) zusteht. Die wirkliche Bindung aber stammt aus dem Grundsatz, daß jeder Vertrag nach seiner natürlichen Struktur und seiner ehrlichen Auffassung sittlich und rechtlich bindet![1] Gewiß sind alle Verträge als Tatsachen «positive», zufällige Vorgänge; aber sowohl die Forderung, daß Verträge überhaupt geschlossen werden, wie insbesondere die Forderung, daß die ernsthaft geschlossenen innegehalten und erfüllt werden, gehört nicht mehr dem Bereich des Empirisch-Zufälligen, sondern dem des sittlich und rechtlich Notwendigen an. Ganz dasselbe gilt von staatsbildenden Verträgen. Daher haben dieselben scharfsinnigen scholastischen Rechtslehrer, die das Entstehen der Einzelstaaten sehr wohl als zufälliges geschichtliches Ereignis zu würdigen wußten, dennoch die bindende Kraft eines solchen Staatsvertrags auf eine soziale und sittliche Notwendigkeit, auf das gottentstammte Naturrecht zurückgeführt.

Wie glaubt aber v. Liszt, ohne jedes «Gesetz» die rechtliche Verpflichtung seiner genossenschaftlichen Staatsverträge nachweisen zu können?

«Das Wesen eines Rechtssatzes liegt in einem Doppelten. Einmal in dem Kennzeichen, das er mit allen andern Normen teilt: in seiner verpflichtenden Kraft. Es wird nicht geleugnet werden können, daß die Sätze des Völkerrechts dieses Kennzeichen auf-

[1] Siehe oben S. 101.

weisen, daß sie als verpflichtend gemeint sind von denen, die sie aufstellen, und daß sie als verpflichtend anerkannt und empfunden werden von denen, an die sie sich richten. Dann aber liegt das Wesen des Rechtssatzes in einem Merkmal, durch das er von den übrigen Normen, denen der Religion, der Sittlichkeit usw., sich unterscheidet: daß der Verpflichtete sich nicht willkürlich von der übernommenen Verpflichtung freimachen kann, daß die Norm ihn auch gegen seinen Willen bindet. Und so liegt die Sache hier allerdings. Das Verbleiben in dem Staatenverein der Völkerrechtsgemeinschaft steht nicht im freien Belieben der einzelnen Staaten. Je enger die Fäden des internationalen Verkehrs sich verschlingen, desto unmöglicher ist es für den einzelnen Staat, sich der Gemeinschaft zu entziehen. . . . Darin, daß der Austritt aus der Völkerrechtsgemeinschaft eben nicht freisteht, daß er durch die Macht der Verhältnisse auch gegen seinen Willen in der Genossenschaft festgehalten wird, liegt der durchschlagende Beweisgrund für die Rechtsnatur des Völkerrechts.» [1]

Ist mit dieser Erklärung des geistvollen Juristen wirklich die verpflichtende Kraft der staatlichen Vereinbarungen erwiesen? Keineswegs. Nehmen wir einmal an, daß die Abmachung von beiden Seiten als verpflichtend «gemeint» und «empfunden» ist — obschon dies nach heutiger Praxis und Theorie im Völkerrecht mit Grund zu bezweifeln ist —; aber die Frage ist nicht, ob die Abmachung als verpflichtend gemeint ist, sondern ob sie wirklich verpflichtet. Es gibt Vereinbarungen, die aus Irrtum, Unwissenheit, Unklarheit als bindend aufgefaßt werden und doch unverbindlich sind, Rechtsakte und Rechtsgeschäfte, bei denen beide Teile im Glauben sind, es entstehe eine Verpflichtung, und denen infolge eines Mangels der Personen, der Vertragsform, der Bevollmächtigung usw. dennoch die Rechtskraft abgeht. Mit der bloßen «Meinung», «Empfindung», «Anerkennung» einer Verbindlichkeit ist noch nicht der objektive, wissenschaft-

[1] v. Liszt, Das Völkerrecht 8 f.

liche Nachweis ihres Vorhandenseins erbracht. Allerdings, Verträge und Satzungen, die in normaler Weise zustande kommen, mit Freiheit, Einsicht und rechtsverbindlicher Absicht geschlossen werden, erzeugen eine objektive Verpflichtung; jedoch nur, soweit sie nicht von dieser naturrechtlichen Basis abweichen, und nur in Kraft dieser naturrechtlichen Basis. Nach den Grundsätzen des Positivismus aber haben sie an sich keine Rechtswirkung, sondern erhalten diese erst von außen, durch Hinzutritt staatlicher Genehmigung und Sanktion. Somit entbehrt eine rein genossenschaftliche Vereinbarung der Staaten so lange jeder rechtlichen Verpflichtungskraft, bis man wenigstens stillschweigend ein naturrechtliches Grundgesetz zu Hilfe ruft. — Liszt selbst stellt das Bindende der Vereinbarung in Vergleich mit den Normen der Religion und der Sittlichkeit. Allein, wie mag er sich dann der Täuschung hingeben, die Bindung sei eine rein genossenschaftliche, sei unabhängig von jedem höheren Gesetz? Die Religion appelliert doch unzweifelhaft an eine höhere Macht und Heiligkeit! Und auch die Normen der Sittlichkeit verpflichten nur als «Gesetz», d. h. als Ausfluß einer über den Einzelmenschen stehenden, allgemeinen sittlichen Ordnung und Notwendigkeit [1].

v. Liszt sucht daher ein besonderes Merkmal, das die rechtliche Verpflichtung wesentlich von der religiösen und sittlichen unterscheidet, und das zugleich den völkerrechtlichen Vereinbarungen eigen ist. Es liegt nach ihm darin, daß die rechtliche Norm nicht willkürlich von dem Verpflichteten abgeschüttelt werden kann, «daß die Norm ihn auch gegen

[1] Auch Berolzheimer (S. 323) übt an Listzs Theorie Kritik, weil sie den Zusammenhang des Vertragsprinzips mit dem Naturrecht übersehe. Was aber Berolzheimer an die Stelle setzt, um trotz allem dem Naturrecht zu entgehen, kann ebensowenig befriedigen. Ihm ist der «Vertrag» der Staaten schließlich doch eine Summierung der souveränen Hoheitsrechte der Staaten, kein wirklicher, gegenseitig bindender Vertrag.

seinen Willen bindet». Man sieht, er spielt in anderer Form auf den Zwangscharakter des Rechts an. Lassen wir einmal die unglückliche Formulierung auf sich beruhen: gilt doch auch von der Religion und Sittlichkeit ebenso wie vom Recht, daß ihre Normen den Menschen gegen seinen Willen binden, und daß der Verpflichtete sich nicht willkürlich von ihrer Verpflichtung freimachen kann! Der Unterschied, an den Liszt denkt, betrifft nur die Erfüllung der Norm, die äußere Handlung, die in dem einen Falle meistens ganz der inneren Verfügung, im andern auch der äußeren Nötigung untersteht. Welche Nötigung aber steht der rechtlichen Norm im Völkerrecht zur Seite? Ein organisierter Zwang zur Sicherung des Rechts, eine «Disziplin des Zwanges», um die Rechtsforderungen auch gegen den Willen der Verpflichteten durchzusetzen, besteht auf völkerrechtlichem Gebiete doch nur in unvollkommenen Anfängen[1]. Wie könnte also diese Nötigung die Rechtsnatur der Staatsverträge erklären und einleuchtend machen? Daher setzt Liszt an ihre Stelle eine ganz andere Notwendigkeit. Der Staat wird «durch die Macht der Verhältnisse» gezwungen, auch gegen seinen Willen in der Völkerrechtsgenossenschaft zu bleiben; je enger die Fäden des internationalen Verkehrs sich verschlingen, desto unmöglicher wird es für den einzelnen Staat, sich der Gemeinschaft zu entziehen.

Mit andern Worten: die Rücksicht auf seine Selbsterhaltung, auf die eigenen Interessen des Ansehens und Nutzens drängen den Staat zur Fortsetzung des völkerrechtlichen Verkehrs und konsequent auch zur Innehaltung der vereinbarten Normen. Allein was hat diese Nötigung zu tun mit dem gesuchten Merkmal des Rechts? Ganz ähnliche Nötigungen, die sich von selbst ergeben aus der Macht der Verhältnisse, insbesondere des gesellschaftlichen Lebens, bestehen doch auf

[1] v. Liszt, Das Völkerrecht § 366.

dem Gebiete der Religion und Sittlichkeit. Man kann sich oft nicht der Pflicht der Dankbarkeit, der frommen oder patriotischen Hochherzigkeit entziehen, weil sonst die gesellschaftliche Stellung und Tätigkeit leiden würde. Und doch sollen diese Pflichten von Rechtspflichten verschieden sein! Tatsächlich ist die dem Recht zukommende Erzwingbarkeit eine ganz andere. Sie besteht in einer Nötigung, die eigens ausgeübt wird, um die pflichtmäßige, schuldige Leistung hervorzurufen, geübt wird von demjenigen, der ein entsprechendes Forderungsrecht hat, oder in dessen Namen von der höheren Gewalt. Beides ist nicht der Fall bei dem von ihm geschilderten Zwang der Interessen, «der Macht der Verhältnisse». — Endlich kann man sogar die Tatsache bestreiten, daß jeder Staat genötigt sei, aus den angegebenen Gründen seinen Vertragspflichten treu zu bleiben. Gewiß würde es für ihn ein starkes Risiko sein, programmatisch das Völkerrecht zu leugnen. Aber erhebliche praktische Übertretungen, selbst schwere Vertragsbrüche kann ein Staat sich erlauben, wie Vergangenheit und Gegenwart zeigen, ohne daß er dadurch seine Zugehörigkeit zur «Völkerrechtsgemeinschaft» gefährdet, und die Möglichkeit, mit andern Staaten zu verkehren, einbüßt. Es fehlt also der Argumentation v. Liszts für die Rechtsnatur des Völkerrechts nach jeder Richtung die vermeinte «durchschlagende Beweiskraft».

Dem Gesagten zufolge erweisen sich alle Aus- und Umwege, die verpflichtende, rechtliche Natur der Staatsverträge, d. h. der wichtigsten Quelle des positiven Völkerrechts, ohne Anrufung naturrechtlicher Grundsäte darzutun, als aussichtslos. Was aber in der Quelle, in der Ursache nicht enthalten ist, kann auch nicht in der Wirkung sich finden, in den materiellen Bestimmungen, die durch den gemeinsamen Willen der Staaten zustande kommen; mit andern Worten: auch das ganze positive Völkerrecht verliert seine rechtliche Verbindlichkeit.

v. Liszt sagt an anderer Stelle: Der Satz *Pacta sunt servanda* sei die «Grundlage alles Rechts»[1]. Wir fragen: Ist dieser erste Rechtssatz auch durch Herkommen oder Staatswillen oder Vereinbarung entstanden? Jeder Vernünftige wird diese Annahme für unsinnig erklären. Dann ist aber offenbar der ganze positivistische Aufbau des Völkerrechts in seiner Grundlage widerlegt und für dessen formelle Rechtsnatur ein umfassendes naturrechtliches Prinzip als Grundlage anerkannt.

## § 2. Zum Inhalt des Völkerrechts.

Nicht bloß an der Wurzel des positiven Völkerrechts finden wir das Naturrecht als tragendes und lebenspendendes Element. Auch innerhalb des Sachengebiets des Völkerrechts gibt es zahlreiche Rechtssätze, die ihrem Inhalte nach unmittelbare, naturgesetzliche Geltung haben. Die Vertreter des Völkerrechts werden durch die Macht der Tatsachen und der Wahrheit oft genug gezwungen, auch in dieser Hinsicht von ihrem positivistischen Dogma abzurücken und für das preisgegebene Naturrecht Zeugnis abzulegen.

Naturgesetz und Naturrecht bedeuten, wie wir hörten, denjenigen Kreis von sittlichen und rechtlichen Normen, der sich aus dem recht erfaßten Wesen der Dinge, aus dem lebendig-realistischen Begriff des Menschen oder der menschlichen Körperschaften und Einrichtungen als praktische Folgerung ergibt. Hören wir nun z. B., was v. Liszt über das wichtigste Thema des Völkerrechts, «die Staatsgewalt in ihrer äußeren Unabhängigkeit», zu sagen weiß.

«Die Völkerrechtsgemeinschaft beruht auf dem Gedanken des Nebeneinanderbestehens verschiedener Staaten mit gegeneinander abgegrenzten Herrschaftskreisen, mit gegenseitig anerkanntem Machtbereich. Aus diesem Grundgedanken folgt un-

[1] Das Völkerrecht 167.

mittelbar eine ganze Reihe von Rechtssätzen, durch welche Rechte und Pflichten der Staaten untereinander bestimmt werden, die keiner besondern vertragsmäßigen Anerkennung bedürfen, um bindende Kraft zu besitzen. Sie bilden den festen Grundstock des ungeschriebenen Völkerrechts, seinen ältesten, wichtigsten, heiligsten Bestand. Da die aus diesem Grundgedanken sich ergebenden Rechte ohne weiteres einem jeden Staate als Mitglied der völkerrechtlichen Gemeinschaft zukommen, werden sie auch wohl als ‚völkerrechtliche Grundrechte' bezeichnet. Und da sie mit dem Begriff des Staates als eines völkerrechtlichen Rechtssubjekts ... ohne weiteres gegeben sind, kann man sie auch als ‚völkerrechtliche Persönlichkeitsrechte' bezeichnen. ... Soweit diese ‚Grundrechte' den Gegenstand von besondern Vereinbarungen zwischen zwei oder mehreren Staaten bilden, haben diese entweder lediglich deklaratorischen Charakter, oder es handelt sich um die Einzeldurchführung des an sich selbstverständlichen Prinzips.» [1]

Die von mir im Druck hervorgehobenen Wendungen geben genau diejenigen Merkmale und Bestimmungen wieder, welche die katholische Rechtsphilosophie dem Naturrecht zuerkennt; dieser ganze Passus könnte wörtlich ebensogut bei Suarez oder Bannez wie bei dem Berliner Rechtslehrer stehen. Eines nur fehlt bei letzterem: die bewußte strenge Folgerichtigkeit, die nach jenen Voraussetzungen notwendig zum offenen Bekenntnis des Naturrechts führen müßte. Auch manche der von uns zur Verteidigung des Naturrechts hervorgehobenen Gesichtspunkte werden hier anerkannt: es handelt sich nicht nur um sittliche Ideen, sondern um Rechtssätze mit bindender Kraft; sie bedürfen keiner vertragsmäßigen Anerkennung, sie bilden im Gegenteil den festen Grundstock alles Vertrags- und Gewohnheitsrechts; sie treffen, weil sie sich unmittelbar aus dem Begriff des Staates ergeben, auf alle Staaten zu; sie über-

[1] v. Liszt, Das Völkerrecht 59.

ragen an Wichtigkeit und Heiligkeit die positiven Bestimmungen des Völkerrechts. Aber die Furcht und das Vorurteil gegenüber dem Wort «Naturrecht» scheinen unüberwindlich zu sein. Daher lesen wir in der Anmerkung eine recht merkwürdige Verteidigung des Begriffs «völkerrechtliche Grundrechte» gegen Heilborn, Jellinek und Triepel. «Es handelt sich nicht um naturrechtliche Truggebilde (!), sondern um Rechtsnormen, die nach dem Satze des Nichtwiderspruchs aus dem Begriff der Völkerrechtsgemeinschaft folgen und der Form ausdrücklicher Rechtssatzung nicht bedürfen, weil ohne sie ein Völkerrecht nicht denkbar wäre.» Nach dem sachlichen Standpunkte, der hier noch einmal ausgesprochen wird, wäre gewiß eine Verwahrung gegen «positivistische Truggebilde» weit mehr am Platze gewesen als der geringschätzige Seitenblick auf «naturrechtliche Truggebilde»!

Aus der «ganzen Reihe von Rechtssätzen», die mit dem Begriff des Staates und des Staatenverbandes gegeben sind, nenne ich im Anschluß an Liszts Völkerrecht z. B. die Grundsätze, daß kein Staat vor das Gericht eines andern Staates gestellt werden kann (S. 64), daß jeder Staat zu ständigem Verkehr mit den übrigen berechtigt ist (S. 65), daß der Staat innerhalb seines eigenen Machtbereichs von andern Staaten unabhängig ist (S. 66), daß jedem Staate eine Schutzgewalt über seine Angehörigen im In- und Auslande zusteht (S. 96). Mit diesen naturrechtlichen Normen hängen andere ebenso unbestreitbare Sätze zusammen — ich wähle zunächst Beispiele aus dem Friedensrecht. Ist der Staat nach innen durchaus selbständig und souverän, so dürfen andere Staaten seine Untertanen nicht gegen ihn aufwiegeln, nicht Aufruhr und Felonie im Lande verbreiten. Die Freiheit des Verkehrs mit andern Völkern schließt für den Staat das Recht ein, sich wirtschaftlich selbst zu entfalten und mit andern in ehrlichen Wettbewerb zu treten. Die moralische Existenz des Staates ist ebenso eng wie die der Einzelperson mit seinem

Ruf und Ansehen verknüpft; es kann nie erlaubt sein — auch nicht im Kriege —, wider besseres Wissen ein Volk zu verleumden und durch einen internationalen Rede- und Pressefeldzug es als Ausbund der Roheit und Gemeinheit hinzustellen.

Zu denjenigen Rechten, die dem Staate kraft seines Wesens zukommen, dagegen allen andern physischen und moralischen Personen fehlen, gehört die Befugnis der Kriegführung, d. h. des gewaltsamen Waffenkampfes um das Recht. Den einzelnen Bürgern und den nichtsouveränen juridischen Personen kann und darf diese Vollmacht nicht zukommen; ihnen soll die Staatsgewalt Recht sprechen und Recht verschaffen. Weil aber über den Staaten eine solche Macht, zu zwingen, zu richten und zu strafen, nicht besteht, muß das Lebensrecht des Staates notwendig weiter zum Recht der kriegerischen Selbsthilfe führen. Schon aus dem Zweck des Krieges, das Recht zu wahren, folgt aber, daß der Krieg selbst kein Zustand vollendeter Rechtlosigkeit sein darf; es ist «ein Grundsatz» des Völkerrechts, «daß der Krieg ein Rechtsverhältnis ist, daß er eine Summe von Rechten und Pflichten zwischen den Kriegführenden untereinander wie zwischen ihnen und den neutralen Staaten erzeugt» [1]. Der weitere Inhalt des Kriegsrechts untersteht, wie der des Friedensrechts, zum größten Teil der positiven Rechtsentwicklung, hier den völkerrechtlichen Abmachungen. Aber gewisse Normen und Schranken der Kriegserklärung und Kriegführung gehören wiederum zum naturrechtlichen Kernbestande des Völkerrechts. Der blutige Machtkampf kann nur als *ultima ratio,* d. h. in Ermangelung friedlicher Rechtsmittel gestattet sein. Er muß aus gerechter Ursache unternommen werden, nicht zu willkürlichen Eroberungen, nicht aus Religions- und Rassenhaß, nicht aus wirtschaftlicher Eifersucht und Mißgunst. Weil es sich um einen

[1] v. Liszt, Das Völkerrecht 261.

organisierten Kampf der Staaten als solcher handelt, darf den Truppen nicht willkürliche, rohe Plünderung gestattet sein, nicht Mord von Frauen und Kindern, nicht Schändung weiblicher Ehre oder überhaupt absichtliche, systematische Grausamkeit an Kämpfenden und Nichtkämpfenden. Die Empörung über solche Kriegsgreuel ist allen rechtlich denkenden Menschen gemeinsam, auch denen, die von den positiven Bestimmungen der Haager Konferenzen nichts wissen. Das Verbot solcher Brutalitäten stammt auch nicht erst, wie Eltzbacher meint[1], aus der Aufklärung des 18. Jahrhunderts; das zeigen allein schon die Grundsätze der weit älteren katholischen Moralisten.

Naturgemäß liegt in solchen Verletzungen des Rechtes fremder Staaten auch ein Unrecht gegen die vergewaltigten Einzelpersonen. Dieses privatrechtliche Unrecht ist sogar vielfach klarer als das völkerrechtliche, weil Begriff und Daseinsrecht des Einzelmenschen noch klarer umschrieben sind als die Wesenheit des Staates. So hat man denn auch geglaubt, das «himmelschreiende Unrecht» des deutschen Tauchbootkrieges besonders wirksam durch den Hinweis auf die zahlreichen unschuldigen Opfer der Versenkungen dartun zu können. Aber in diesem Falle liegt nach den Grundsätzen der Moral kein «Mord», überhaupt keine «direkte Tötung» vor; es handelt sich um eine aus wichtigen und zwingenden Gründen notwendig gewordene «indirekte Tötung», bei der aus Anlaß einer kriegerischen Operation ohne böse Absicht, vielmehr rein faktisch, Unbeteiligte zugrunde gehen, — dabei fällt noch in die Wagschale, daß letztere sich trotz Warnung auf eigene Gefahr der kriegerischen Maßnahme aussetzen. Wie sich in diesem Streitpunkte alte Regeln und Beispiele der Moralisten für moderne Kriegsmethoden anpassungsfähig erweisen, so ist es auch der Fall bezüglich anderer Fragen, so z. B. was die

[1] Totes und lebendes Völkerrecht 28.

Fliegerangriffe auf militärische Befestigungen, Munitionslager und Stützpunkte angeht. Das naturgesetzliche Völkerrecht gestattet ebensowohl eine sinngemäße Fortentwicklung und Anpassung an veränderte Verhältnisse wie das Naturrecht überhaupt[1].

Naturrechtliche Grundsätze und Forderungen treten insbesondere auch da in Geltung, wo das positive Völkerrecht sich selbst ausschaltet oder zufällig Lücken zeigt. Die neuere Wissenschaft beschränkt durchweg Wesen und Geltung des Völkerrechts auf den Kreis der Völkerrechtsgemeinschaft, d. h. auf den Zweckverband derjenigen Staaten, die die Normen jenes Rechts als für sich verbindlich anerkennen, die Bürgschaft ihrer Befolgung bieten und daraufhin in den Verband aufgenommen worden sind. «Im Verkehr mit andern, ihr nicht völlig angegliederten Staaten», bemerkt v. Liszt[2], ist die Völkerrechtsgemeinschaft «nur durch ihre tatsächliche Macht geschützt und nur durch die Grundsätze des Christentums und der Menschlichkeit gebunden». Also außerhalb des Verbandes der Kulturstaaten soll ausschließlich gelten einerseits die physische Macht, anderseits die natürliche und christliche Moral. Das Recht soll ausgeschaltet sein, das positive, weil es nur innerhalb des Völkerrechtsverbandes gilt, das natürliche, weil es überhaupt nicht existiert! Nun, wie es mit den Grundsätzen des Christentums und der Menschlichkeit auch bei manchen Kulturstaaten aussieht, haben wir im Kriege genugsam erfahren; ob da nicht manche unzivilisierte Staaten, gegen die wir uns nach Liszt nur durch Macht schützen können, mit Recht sagen: «Wir Wilde sind doch bessere Menschen»? Wenn man jedes Recht solcher «wilden» Staaten auf ihre Existenz und Selb-

[1] Dagegen ist direkte, willkürliche Tötung und Verstümmelung von Wehrlosen, z. B. von Kriegsgefangenen, niemals erlaubt, auch nicht als Repressalie.

[2] Das Völkerrecht 5.

ständigkeit leugnet, so wird man zweifellos erst recht die feineren sittlichen Rücksichten gegen sie vernachlässigen. Man wird dann auch den berüchtigten heidnischen und islamitischen Eroberern, die alle schwächeren Völkerschaften vor sich her zerstampften oder unterjochten, höchstens Roheit, aber keine Ungerechtigkeit vorwerfen können; ebensowenig den skrupellosen und gewalttätigen Konquistadoren, die in Amerika und Indien Naturvölker quälten und ausrotteten. Hier zeigt sich das Enge und Irreführende einer Theorie, die das Völkerrecht auf die Interessengemeinschaft eines positiven Zweckverbandes gründet. Gewiß, manche Staaten oder losere Völkergruppen besitzen noch nicht die nötige Kultur, um als vollberechtigte Glieder in den Völkerrechtsverband einzutreten. Aber mögen sie auch nicht aktiv mithandeln können, sie sind doch passiv wirkliche Rechtssubjekte, und ihre willkürliche Verletzung ist striktes Unrecht. Ich verweise auf die Parallele im Privatrecht, nach der Kinder, die nicht zum Vernunftgebrauch gelangt sind, zwar vollkommen rechtsfähig, aber nicht handlungs-, im besondern geschäftsfähig sind. Die Rechtsfähigkeit solcher Unmündigen ist gerade aus dem Grunde wichtig, weil nur durch sie ihre Entwicklung zur vollen rechtlichen Persönlichkeit ermöglicht und geschützt wird. In gleicher Weise ist die Anerkennung unzivilisierter und unfertiger Staaten als Rechtsträger eine notwendige Bedingung dafür, daß diese Völker die höhere Kultur der europäischen Staaten achten lernen und sich allmählich zur Fähigkeit aktiver Beteiligung am internationalen Kulturleben erheben. Das Gegenteil, die Leugnung ihres naturrechtlichen Daseinsrechts und die von selbst daraus entstehende brutale Kolonialpolitik, zerstört diese gedeihliche Aufwärtsentwicklung und erzeugt in jenen Völkern einen physischen und moralischen Gegendruck, den auch die Predigt des Christentums nur sehr schwer überwinden und ausgleichen kann. Die berechtigte Entrüstung, mit der wir das Heranschleppen farbiger Kolonialvölker auf

den Kriegsschauplatz der Entente verurteilt haben, stammt auch aus dem tiefen und wahren Bewußtsein, daß eine solche Kriegspolitik ein schreiendes Unrecht ist, nicht nur gegen die Kultur, sondern auch gegen diese Stämme selbst.

In ähnlicher Weise haben die Vorgänge im Osten unsern Blick geweitet und auf naturrechtliche Probleme hingelenkt. Eine Reihe von Völkerschaften (Balten, Litauer, Polen, Ukrainer) sind ohne Rechtsbruch und ohne eigentliche Revolution unabhängig geworden und stehen vor der Aussicht, alte nationale Wünsche erfüllt zu sehen, durch Selbstbestimmung wirkliche Staaten zu werden. Soll ihnen in der augenblicklichen Zwischenzeit dieser Anspruch als eigentliches «Recht» bestritten werden, weil sie noch keine «völlig angegliederten Staaten» sind? Ist der Versuch der Roten Garde und anderer Sendlinge des bolschewistischen Rußlands, dieses Ausreifen neuer, aus dem russischen Reich entlassener Staatswesen zu stören, nicht wirklicher Rechtsbruch?[1] — Die Kehrseite dieser Erfüllung nationaler Bestrebungen ist der radikale Nationalismus. Eine wirkungsvolle Kritik dieser verhängnisvollen Zeitströmung muß sich gleichfalls auf naturrechtliche Erwägungen stützen. Die Strömung geht dahin, der eigenen Nation, die durch Abstammung, Sprache und Gemeingefühl verbunden ist, die volle politische Selbständigkeit sowie den Zusammenschluß mit andern, abgesprengten Teilen der Nation zu erkämpfen. Aber schon die Unmöglichkeit, den Begriff einer Nation klar abzugrenzen und eine praktische Mitte zu finden zwischen weitester Ausdehnung (Panslavismus, Pangermanismus) und engster Besonderung der Blutsverwandtschaft, macht den Nationalismus als Rechtsprinzip unmöglich. Die wirksamste Widerlegung aber besorgt der Nationalismus selbst, indem er sein «Prinzip» regelmäßig auf das eigene Land und

[1] Auch unter diesem Gesichtspunkte ist der Name «Völkerrecht» zutreffender als der von andern Gelehrten vorgeschlagene «Staatenrecht».

Volk beschränkt, jedoch nicht daran denkt, den andern Völkern dasselbe Recht zur staatlichen Selbständigkeit und Abrundung zuzugestehen. Durch diesen unlogischen und unheiligen Egoismus enthüllt er seine widerspruchsvolle Natur; aus ihm spricht nicht ein geistiges Gesetz, sondern der triebhafte Instinkt, nicht die Achtung vor dem Recht, sondern die bloße Gier nach Macht. Jede sittliche und rechtliche Norm muß, wie Thomas und Kant sagen, als «Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung» gedacht und erprobt werden; der Nationalismus aber verstockt sich hartnäckig gegen dieses Grundgesetz der gesellschaftlichen Ordnung. Er muß daher mit Notwendigkeit Unordnung und Zwietracht stiften, das Gefüge der Kulturstaaten zertrümmern, an Stelle einer einheitlichen geistigen Gesittung den Rückfall in heidnische Zersplitterung und Barbarei herbeiführen. Diese innere Unwahrheit des Nationalismus leuchtet dem naturrechtlichen Denken sofort ein; das positivistische Denken aber vermag ihm keinen sittlich-rechtlichen Damm, sondern nur die ebenso blinde und zufällige Macht des Stärkern entgegenzusetzen.

Wir haben oben bei Begründung des allgemeinen Naturrechts auf die Fälle der Selbsthilfe in der Notwehr und im Notstande hingewiesen, die im Staate den regelmäßigen Rechtsgang durchbrechen. Ein Gegenstück dazu finden wir im Völkerrecht; auch für die Staaten gibt es bei äußerster Bedrohung der Existenz ein Ausnahmerecht, das der Notwehr und dem Notstande im innerstaatlichen Recht entspricht[1]. Es gestattet, gegen die gewöhnliche, in positiven Abmachungen geregelte Ordnung Maßnahmen zu treffen, die durch den höheren Zweck der Gerechtigkeit und durch den Lebenszweck des Staates gefordert sind. Sie sind gegen das Völkerrecht im positiven Sinne, gegen den Wortlaut der Staats-

[1] Vgl. v. Liszt, Das Völkerrecht 180 282. Ausländische zustimmende Zeugnisse s. Ebers, Belgiens Neutralität und ihr Untergang, bei Pfeilschifter, Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg, 14.—16. Tausend, 110.

verträge, die «anerkannte» Vereinbarung. Wenn nun die rechtlich bindende Kraft des Völkerrechtes ausschließlich auf solcher Vereinbarung und Anerkennung beruht, wie will man dann das Recht dieser Selbsthilfe erklären? Tatsächlich kommt man hier an der Berufung auf ein natürliches Recht der Selbsterhaltung und auf die sittliche Wesensbestimmung des Staates nicht vorbei. Wie der Einzelmensch sein Leben und seine Unversehrtheit als natürlichstes Eigentum verteidigen darf, so ist auch der Staat zu dieser Selbstbehauptung berechtigt. Ja er ist zu ihr im allgemeinen nicht bloß berechtigt, sondern verpflichtet, weil in seiner Sicherheit und Wohlfahrt die Lebensinteressen von Millionen Bürgern eingeschlossen sind. Der Staat darf nicht wie der einzelne Mensch aus Heroismus und Nächstenliebe sein Lebensrecht preisgeben, weil der Staat kein höheres Jenseitsziel, kein Fortleben in einer Überwelt zu erwarten hat, vielmehr mit seiner ganzen Aufgabe und gottgegebenen Bestimmung in die Weltgeschichte eingebettet ist. So ist auch hier die naturgesetzliche Betrachtung allein imstande, die Starrheit geschriebener Rechtssatzungen zu erweichen und in der äußersten Not die Idee der Gerechtigkeit gegen den Buchstaben hochzuhalten[1]. Wieviel Schaden hat uns Deutschen im Kriege die systematische Ausbeutung des Kanzlerwortes gebracht: «Unsere Truppen haben vielleicht schon belgisches Gebiet betreten. Das widerspricht den Geboten des Völkerrechts. . . . Das Unrecht, das wir damit tun, werden wir wieder gutmachen!» Der Sinn des Wortes war

[1] Ich spreche von Fällen äußerster Not, etwa von der Gefahr einer plötzlichen ungerechten Erdrückung, die den normalen Kriegszustand übersteigt oder vor und außerhalb desselben eintritt; nicht jede Schwierigkeit und Gefahr, nicht jede Änderung des früheren Zustandes berechtigt zur Abweichung von rechtlichen Versprechungen und Verträgen. Im übrigen ist, was das Außerkrafttreten internationaler Verträge angeht, auch das Beispiel solcher innerstaatlicher Gesetze zu berücksichtigen, die völlig veraltet sind und dadurch ihre verpflichtende Kraft verloren haben.

im Zusammenhang klar: Wir befinden uns in aufgedrungener, höchster Notlage, in der das Sprichwort gilt: Not kennt kein Gebot, in der wir «mit reinem Gewissen» von der Norm eines positiven Vertrags abweichen dürfen; wie ja auch das kanonische Recht die Formel hat: *Quod non est licitum lege, necessitas facit licitum* (c. 4 X. V. 41)! Aber der unglückliche Ausdruck: «Wir tun Unrecht», verdeckt diesen Sinn; er kommt auf Rechnung des in weiten Juristenkreisen herrschenden Dogmas von der reinen Positivität des Rechts, auf Rechnung der bedauerlichen Verkennung des natürlichen Rechts! Da das Naturrecht nun einmal in der allgemeinen Menschenvernunft begründet ist, da es tatsächlich im Auslande auch literarisch eine größere Pflege findet als bei uns, mußte das Echo bei den Neutralen, das der Lärmruf der feindlichen Presse wachrief, naturgemäß ein starkes und für Deutschland nachteiliges werden. Der Deutsche neigt in seinem Widerwillen gegen Heuchelei und Phrase zu herben Kraftworten und zu einer ungeschminkten Ehrlichkeit, die seine Politik oft schlechter machen, als sie ist. Dagegen verstehen es die gegnerischen Staaten, für sich Stimmung zu machen durch salbungsvolle Beteuerung ihrer Humanität und Friedensliebe; sie verstehen es zum Teil auch, sich selbst und ihr Volk zu hypnotisieren und in eine merkwürdige sittliche Selbsttäuschung einzuwiegen. Ohne diese Taktik zu billigen, darf man doch fragen: Warum sollen wir Deutsche die wirkungsvolle Berufung auf die natürlichen Grundsätze des Rechts, der Freiheit, der Menschlichkeit so ganz unsern Feinden und Nebenbuhlern überlassen![1]

[1] O. Nippold sagt in dem oben (S. 103) zitierten Werke: «Das Völkerrecht ist noch immer das Stiefkind der deutschen Jurisprudenz. Der Unterschied mit Frankreich ist in dieser Beziehung ein geradezu frappanter» (S. 77). Es herrsche in der deutschen Völkerrechtswissenschaft eine gewisse Resigniertheit, die ihrerseits wieder mit dem Historismus und Positivismus zusammenhänge (S. 79).

Im Hinblick auf die Lücken des heutigen Völkerrechts und auf den eingetretenen «bedeutsamsten Wendepunkt seiner Entwicklung» spricht v. Liszt sein «Glaubensbekenntnis» dahin aus, daß die Wissenschaft des Völkerrechts nicht nur den bestehenden Rechtszustand zu schildern und aus seiner geschichtlichen Entwicklung zu erklären hat, sondern daß sie «berufen ist, die Bahn zu weisen, die in die Zukunft führt, und an der Lösung der großen Probleme richtunggebend mitzuarbeiten» (S. IV). Diesen Beruf kann sie jedoch nur erfüllen, wenn sie nicht im positivistischen Prinzip befangen bleibt, sondern vom Geist des Naturrechts sich erfüllen und anregen läßt und diesen Geist auch in die neuen internationalen Schöpfungen einträgt, von denen sie das Heil erhofft. Um nur einige dieser Reformen anzudeuten: Wie wird es möglich sein, die Vermittlungsämter und Schiedsgerichte fruchtbar auszubauen, zu Trägern sowohl freier als zwingender Gerichtsbarkeit zu gestalten, wenn man nicht hoffen darf, daß diese Instanzen mit voller Unparteilichkeit, nach rein sachlichen Gründen der Gerechtigkeit und Billigkeit urteilen werden? Diese wesentliche Voraussetzung, diese fundamentale Verpflichtung läßt sich aber nicht durch positive Paragraphen des geschriebenen Rechts garantieren; sie muß als naturrechtliche Grundlage ehrlicher Vermittlung, als erstes Wesenselement schiedsrichterlicher Tätigkeit anerkannt und geachtet werden. Man erkennt eine wesentliche Einschränkung der Rüstungen für notwendig, man will den Krieg wenn nicht beseitigen, so doch auf gewisse äußerste Notfälle beschränken. Wie wird sich dies erreichen lassen, wenn nicht das gegenseitige Vertrauen der Staaten in ihre Rechtsgesinnung steigt, und wie könnte dieses Zutrauen sich heben, wenn man in Praxis und Wissenschaft immer wieder den «Willen zur Macht» und die souveräne Selbstherrlichkeit des Staates betont? Nur eine grundsätzliche Wandlung des Standpunkts, bei der die sittliche Rechtsgesinnung für den Völkerverkehr in die gleiche

gebietende Stellung rückt, die sie für den Privatverkehr aller ehrlichen und anständigen Menschen seit langem besitzt, vermag eine Änderung herbeizuführen und den vielfach herrschenden «Naturzustand», den verhüllten «Krieg aller gegen alle» in einen wirklichen Zustand des Rechts und des gegenseitigen Vertrauens umzuwandeln. Man fordert nachdrücklich, daß die Rechtsstellung der neutralen Staaten demnächst «in einer erschöpfenden Vereinbarung festgelegt werde». Aber man sieht schon heute, wie schwierig, ja unmöglich es sein wird, durch vertragsmäßige Abmachung die Rechte und Pflichten der Neutralen so zu bestimmen, daß in der unendlich wechselvollen Gestaltung des modernen Lebens eine zweifelsfreie positive Rechtsgrundlage geschaffen wird. Die Erfahrung zeigt jedoch anderseits, daß Staaten, die das Wesen der Neutralität klar erkennen und wollen, aus dieser naturrechtlichen und sittlichen Idee heraus trotz aller Schwierigkeiten eine Stellungnahme finden, die sich überall, auch bei den kriegführenden Parteien, sei es freudige, sei es widerwillige Anerkennung erwirbt; ich erinnere nur an die Haltung des Römischen Stuhles und der Schweiz.

Insbesondere ist es das eigentliche Ziel der Völkerrechtsreform, der «organisierte Friedensverband der Staaten»[1], bei dem wir die natürliche Rechtsgrundlage nicht entbehren können. Die bloße Sehnsucht nach solcher Einigung, die an geschichtlicher Erkenntnis gereifte Hoffnung auf einen derartigen Fortschritt genügen nicht zur Schaffung einer lebensfähigen Wirklichkeit; der große Zukunftsplan muß mit den natürlichen Lebensgesetzen und dem natürlich-sittlichen Kulturberuf der Menschheit in lebendige Verbindung gesetzt werden. Dies geschieht durch Anerkennung des Grundsatzes, daß die Menschheit trotz aller Rassen- und Völkergegensätze eine natürliche Einheit bildet, daß

[1] v. Liszt, Das Völkerrecht 366.

sie nach körperlicher Anlage, geistiger Ausstattung und sittlich-religiöser Bestimmung nicht zum «Kriege aller gegen alle», sondern zur gegenseitigen Förderung und zu einer weltumfassenden Rechts- und Friedensgemeinschaft berufen und verpflichtet ist. In dieser Erkenntnis, die das Christentum uns durch höhere göttliche Belehrung gebracht hat, sind wir auch durch die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft nicht erschüttert, sondern bestärkt und befestigt worden: die natürliche Wesenseinheit des Menschengeschlechts ist die unverwüstliche Grundlage auch für eine natürliche Rechtsauffassung. Man erkennt heute das Künstliche und Einseitige jener Staatstheorien, die das Werden des Einzelstaates ausschließlich auf bewußte Vereinbarung gründen wollten. Wir sahen vorhin, daß diese reine Vertragstheorie auch für das Völkerrecht nicht ausreicht; den Hintergrund und lebendigen Untergrund der Verträge bildet in der Staats- wie in der Völkerordnung die Natur, das Gesetz des Lebens, die innere Notwendigkeit der geistig-sozialen Entwicklung. Wurzel und Seele des positiven Rechts ist das natürlich-sittliche Recht; dies gilt in besonderem Maße bei der höchsten und weitesten Aufgabe des Rechts, bei der Organisation des allgemeinen Völkerbundes [1].

[1] v. Liszt empfindet gleichfalls, wie auch andere neuere Rechtslehrer, das Bedürfnis einer hinter den Staatsverträgen liegenden gemeinsamen Lebensmacht; er findet diese (materiell) in der Interessengemeinschaft und (ideell) in der Kulturgemeinschaft der Völker (a. a. O. 2). Ohne Zweifel liegt darin eine starke Stütze der völkerrechtlichen Einheit; eine ausreichend sichere und allumfassende jedoch nur, wenn das Interesse und die Kultur auf die tiefere Grundlage der Natur zurückgeführt werden. Sonst wirken die materiellen Interessen ebenso oft, ja noch öfter, zum Schaden wie zum Nutzen der Rechts- und Friedenseinheit; und die Kultur kann von vornherein leicht zu einer unzulässigen Schranke und Scheidewand werden (s. oben S. 117 f.); sie hat sich auch sonst in ihrer diesseitig-weltlichen Gestalt durchaus nicht immer als ein Prinzip organischer Einigung erwiesen. Daher appelliert auch Liszt schließlich an die «Gemeinsamkeit der religiös-

Manche Gegner des Naturrechts suchen die tieferen, allgemeineren Regeln des Völkerverkehrs wiederum dadurch in etwa zu retten, daß sie dieselben als «ethische Normen» anerkennen, ähnlich wie dies für gewisse Grundrechte innerhalb der Staaten geschieht. Daß dieser Ausweg nicht befriedigt, daß wir den Gegensatz der Standpunkte nicht auf einen bloßen Wortstreit reduzieren können, ist oben (S. 89 ff.) im allgemeinen gezeigt worden. Diese Kritik trifft noch mehr die Anwendung des Gedankens auf das Völkerrecht. Man hat mit Fug bemerkt, die Normen der Sittlichkeit würden im internationalen Leben leicht zu blassen, unwirksamen Idealen, die den Gang der Politik weit weniger bestimmen können als Rechtsnormen[1]. Nehmen wir aber einmal an, die Staaten faßten diese sittlichen Grundgesetze und Grundrechte mit vollem Ernste auf; dann würde gerade in den vorhin (S. 115 120 f.) genannten Konfliktsfällen für den Positivisten ein grundsätzlicher Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Recht eintreten, der für die verpflichtende Kraft beider sehr verhängnisvoll wäre. In der äußersten Not würde die Sittlichkeit zur Selbsthilfe berechtigen und auffordern, das Recht aber würde sie verbieten. Ja noch mehr; wenn wir einmal reinsittliche Rücksichten und Ansprüche als ausschlaggebende Ziele und Normen im Völkerrecht anerkennen wollten, so würde sich die Folgerung ergeben, daß die Staaten auch für solche sittliche Ansprüche Krieg führen dürften, also etwa für Forderungen des Edelsinns, der Dankbarkeit, der christlichen Begeisterung usw.; die strenge Abgrenzung zwischen Recht und Moral wäre verwischt, die Gefahren und Anlässe des Krieges bedenklich erweitert! Man denke an jene förmliche Abmachung der heiligen Allianz, daß die drei Staaten des Bündnisses kein anderes Prinzip haben

---

ethischen Überzeugung» als grundlegendes Element der Kultur; damit nähert er sich unserer Auffassung.

[1] Donat, Grundlagen des Völkerrechts (Zeitschrift für kath. Theologie) 721 f. Hill, Völkerorganisation und der moderne Staat (1911) 52 179.

sollten, als «sich gegenseitig zu dienen, sich gegenseitig in unverändertem Wohlwollen Liebe zu erweisen usw.»; ein Standpunkt, der allzu weit vom Rechtszweck des Staates abführt und «eine Herrschaft des Gefühls an die Stelle des Rechts setzt, mit der Maßgabe jedoch, daß drei große Armeen ... den Forderungen brüderlicher Liebe Nachdruck zu geben hatten»![1]

So stellt sich von allen Gesichtspunkten aus das Naturrecht als die formell und inhaltlich notwendige Basis des internationalen Rechts heraus. Ein anerkannter Meister der Völkerrechtswissenschaft, Friedrich v. Martens[2], hat über die Regeln der Staatenbeziehungen gesagt: «Quellen dieser Regeln ... sind einmal die Konventionen der Staaten, dann die gewohnheitsmäßigen Grundsätze und endlich jene rechtliche Ordnung, welche direkt aus den Bedürfnissen des Lebens entsteht. Zuhöchst aber nimmt das Völkerrecht seinen Ursprung in der allgemeinen Quelle aller Rechts- und Staatswissenschaften, über welche der englische Denker Baco so schöne Worte äußert: ‚In der Natur', sagt er, ‚liegt die eine bestimmte Quelle der Wahrheit und Gerechtigkeit, aus welcher alle Gesetze der staatsbürgerlichen Gesellschaft fließen; und gleichwie die Gewässer Farbe und Geschmack von den verschiedenartigen Erdschichten annehmen, über welche sie dahinströmen, also unterscheiden sich auch die Gesetze der bürgerlichen Genossenschaften je nach ihrer örtlichen Lage und staatlichen Hingehörigkeit, ob sie zwar allesamt einer und derselben Quelle entspringen.' ... Die Verschiedenheit ... der jedem Staate eigentümlichen Kulturbedingungen macht fortwährend ihren Einfluß auf die entsprechende Gestaltung der inneren Einrichtungen und Rechtszustände geltend, und wenn nichtsdestoweniger die Rechtssysteme der unterschiedlichen

[1] Hill a. a. O. 179 f.

[2] Völkerrecht, deutsch von Bergbohm I (1883) 14 f.

Staaten doch immer auf denselben Rechts- und Moralprinzipien beruhen, so folgt daraus, daß auch das Völkerrecht je nach Verhältnis seiner Geltung für jede der in Frage stehenden Völkerschaften die gleiche Grundlage mit deren Sonderrecht teilt.»

Gegenüber dem neuesten Positivismus spricht sich noch entschiedener Joseph Kohler für die Wahrheit und Bedeutung des Naturrechts im Völkerrecht aus. Nachdem die Vereinzelung der Völker eingetreten sei, — so bemerkt er im Rückblick auf die Auflösung des mittelalterlichen christlichen Gesamtreiches — «mußte das Völkerrecht als überstaatliche Norm die Völker verbinden und Rechtsverhältnisse unter ihnen schaffen». In dem Ausdruck «überstaatliche Norm» bekennt Kohler seinen Gegensatz zu den positivistischen Theorien. «Die Bildung eines solchen, die Völker beherrschenden Überrechts kann nicht auf dem Wege der Gesetzgebung erfolgen; auch die Bildung durch Staatsverträge hat sich als trügerisch erwiesen, denn Staatsverträge sind häufig Machtverträge, welche die Macht, die sie schloß, wieder zu lösen droht. Das Überrecht kann nur ein Naturrecht sein, allerdings ein Naturrecht in dem obigen Sinne eines der Zeitkultur angemessenen Kulturrechts, welches aus dem Wesen und den Zielen der Kultur abzuleiten ist.»[1] Kohler hebt weiter hervor, daß die Gewohnheit und die staatlichen Abmachungen das Naturrecht näher bestimmen und Formen zu seiner Verwirklichung schaffen. Er bemerkt schließlich, das Naturrecht könne im bürgerlichen Recht der Einzelstaaten mit seinen zahllosen Kleinigkeiten weniger ausreichen; «das Völkerrecht aber berührt . . . die wichtigsten und tiefsten Seiten menschlicher Kultur, und seine Fragen lassen fast durchweg eine Lösung durch das Naturrecht zu»[2].

[1] Rechtsphilosophie 347. [2] Ebd. 349 f.

Diese wertvollen Zugeständnisse verlieren auch dadurch nicht an Bedeutung, daß Kohler als Grundlage des Völkerrechts nicht «ein ewiges Naturrecht, aber ein Naturrecht der jeweiligen Zeit und der jeweiligen Kultur» ansieht[1]. Denn wer das Recht nicht auf Macht, Menschenwillen und Gewohnheit, sondern auf das geistig erfaßte Wesen der Dinge, der realen Verhältnisse und Aufgaben gründet, wird durch die bleibenden Grundverhältnisse und Wesensaufgaben der Menschheit unwillkürlich zu «ewigen» Rechtsnormen hinaufgeführt; und umgekehrt, wer von solchen allgemeinen und ewig gültigen Ideen des Gerechten und Menschlich-Notwendigen ausgeht, muß an ihrer Hand von selbst zu verschiedenen Anwendungen hinabsteigen, um die bleibende Idee für die «jeweilige Zeit und Kultur» fruchtbar zu machen. Ein anschauliches Beispiel für letzteres bietet uns der heutige Gegensatz der Anschauungen über Wert und Unwert des Krieges, über Möglichkeit und Unmöglichkeit einer neuen Friedensordnung durch Schiedsgerichte. Eine starke, konservative Strömung hält den Krieg für ein notwendiges Element der Weltordnung, stützt sich auf die Geschichte, auf die Stellungnahme des Christentums, auf die heilsamen Folgen der Kriege u. a., um die Vorstellung eines Zeitalters, das die Völkergegensätze friedlich austragen will, als reine Utopie abzuweisen. Das andere Extrem ist diejenige Form des Pazifizismus, die den Krieg unter allen Umständen als einen Widerspruch zur moralischen Ordnung ansieht, daher die bisherigen Kriege auf eine Stufe stellt mit unsittlichen und barbarischen Gebräuchen der Vergangenheit, die wir nur mit Rücksicht auf den niedrigen Geisteszustand ihrer Zeit entschuldigen können. Beide Anschauungen sind einseitig und starr, sie schließen einander aus und kennen weder Ewigkeit noch wahre Entwicklung, weil ihr Grund-

[1] Rechtsphilosophie 51.

gedanke zu eng und beschränkt ist. Ganz anders die christliche Anschauung, wie sie in klassischer Weise der hl. Augustin ausgeprägt und die spätere moralische und rechtsphilosophische Wissenschaft sich angeeignet hat. Nach ihr ist der Krieg eines der furchtbarsten, verheerendsten zeitlichen Übel, das auch nicht dadurch erstrebenswert wird, daß es häufig nationale und sittliche Vorteile mit sich bringt. Und doch steht der Krieg an sich nicht notwendig im Widerspruch zum Sittengesetz; er kann als Kampf um Recht und Ehre in den Dienst der sittlichen Ordnung treten, er kann als eine Art Gottesgericht die Mächte des Guten und den Bestand der echten Kultur schirmen. Wie nun liegt in dieser Theorie, die uns eine bleibende, unveränderliche Wahrheit vorstellt, der Keim zu lebendigem kulturellem Fortschritt? Er liegt in der wichtigen Bedingung, daß der Waffenkampf auch in gerechtester Sache nur sittlich und rechtlich erlaubt ist als letzter Ausweg *(ultima ratio)*, als einzige Möglichkeit der Rechtswahrung. In dieser Klausel, die in der unveränderlichen Grundlehre der Kriegsmoral eingeschlossen ist, liegt zugleich der Hebel einer Fortschrittsbewegung im Sinne der Friedensidee. Denn, was von dem einzelnen Kriegsfall und dem einzelnen Volke gilt, das muß *suo modo* auch von der ganzen Einrichtung des Krieges und der Pflicht der ganzen Menschheit gelten. Zu allen Zeiten mußte ein Fürst, ein Volk sich fragen, ob die drohende Kriegsgefahr nicht durch gütliche Verhandlung oder Vermittelung, etwa durch einen unparteiischen Rechtsspruch, beigelegt werden könne. Aber in rohen Zeiten erschien dieser Ausweg von vornherein unmöglich wegen des Fehlens aller völkerrechtlichen Instanzen; in späteren Jahrhunderten mußte er mit Rücksicht auf die Spannung der nationalen Leidenschaft oder auf die Unehrlichkeit und den Neid der Gegner häufig ungangbar erscheinen. Dieser unvollkommene Zustand der Vergangenheit entbindet aber offenbar die Gegenwart nicht von der Pflicht, nach

Maßgabe ihrer Kultur und sittlichen Einsicht einen andern, friedlichen Weg zur Austragung internationaler Schwierigkeiten zu suchen. Und sobald derselbe gefunden ist, sobald etwa die Einrichtung der Schiedsgerichte eine gerechte Lösung des Streites unbeschadet der nationalen Sicherheit und Würde verbürgt, muß die alte, naturrechtliche Gestattung des blutigen Kriegsverfahrens, die stets an die Bedingung der *ultima ratio* geknüpft war, von selbst hinfällig werden.

Daß aber die Grundidee jener Lehre vom wesenhaften, sittlichen Vorzug des Friedens vor dem Kriege, der Einigkeit vor der Spaltung, der harmonischen Sammlung der Kräfte vor ihrer zerstörenden Gegenwirkung tatsächlich in der tiefsten Natur alles Seienden begründet ist, läßt sich leicht einsehen, kann aber an dieser Stelle nicht näher gezeigt werden[1]. Es ist, wie schon bemerkt, zuvörderst ein Verdienst der christlichen, weiterhin aber auch ein Erfolg der neuzeitlichen, naturwissenschaftlichen Erkenntnis, daß die Einheit des Menschengeschlechts als natürlicher Geschlechtsgemeinschaft und zugleich als geistiger und sittlicher Kulturgemeinschaft klar ins Bewußtsein getreten ist. Mit dieser Wesenseinheit ergibt sich auch naturrechtlich die Friedenseinigung der Völker als das pflichtmäßig von allen geistigen und politischen Mächten anzustrebende Ziel. Vom religiösen Standpunkt ist dieses Friedensziel seit Jahrtausenden in der katholischen, d. h. weltumfassenden Kirche bereits in etwa verwirklicht; es ist damit dem Ringen der Weltkultur ein Vorbild gestellt, das die Staatsmächte — nicht durch Kopie, sondern durch eigene, der natürlichen Geteiltheit des Irdischen entsprechende Weiterentwicklung — im Sinne fortschreitender Einigung zu verwirklichen haben. Dazu bietet die heutige Zeitenwende eine ernste Mahnung, aber auch eine hoff-

[1] Vgl. Mausbach, Kampf und Friede im äußeren und inneren Leben[2] 1916.

nungsvolle Aussicht. Die ungeheure Ausweitung des Kulturstrebens vor dem Kriege, die schrankenlose Entfaltung des materiellen Verkehrs, der weltweite Zusammenhang des Geisteslebens, das gesteigerte Interesse für Geschichte und Sitte aller Erdenvölker, alles dies hätte schon an sich zur lebendigeren Erweckung des internationalen Gemeinsinns, zur stärkeren Pflege und Förderung des Völkerrechts, zur Belebung des universalen, auf Mission und sittliche Angliederung aller Menschheitsstämme drängenden Geistes des Christentums beitragen sollen. Leider trat die furchtbare Katastrophe des Weltkrieges diesen hohen Aussichten als der unerhörteste Widerspruch entgegen. Aber, wie so oft nach einem schrecklichen Unwetter und Orkan der ungetrübte, heitere Sommer einsetzt, so dürfen wir hoffen, daß auch diese Häufung von Kriegsschrecken, diese Aufpeitschung aller dunkeln Leidenschaften, diese riesenhafte Zerstörungsarbeit moderner Technik und diese unsägliche Last von Leiden, Not und Tod einen weltgeschichtlichen Umschwung bedeuten wird in der Wertung des Krieges; daß aus ihr die erschütternde Erkenntnis aufsteigen wird, daß selbst die größten Opfer und Anstrengungen gern gewagt werden müssen, um die Wiederkehr eines solchen Unheils abzuwenden und ganz neue Bürgschaften zur Erhaltung des Friedens zu schaffen! So mag denn in der «Neuorientierung» der nächsten Jahrzehnte, wie wir hoffen, auch die Pflege des Völkerrechts im Sinne des christlichen Einheits- und Friedensgedankens eine bedeutsame Rolle spielen[1].

Es gibt nicht wenige, die angesichts der kriegerischen Wirklichkeit jede ernste Beschäftigung mit dem erhofften Friedensbund der Völker als aussichtslose Bemühung ablehnen. Sie bedenken nicht, daß auch in der Weltgeschichte oft die Gegensätze nahe zusammentreten, sich gegenseitig heraufrufen; sie übersehen vor allem, daß noch niemals ein großes sittliches Ideal von denjenigen

[1] Vgl. meinen Aufsatz «Das Friedensprogramm des Heiligen Vaters» (Hochland XV [1917] 81—99).

verwirklicht worden ist, deren Blicke an der bloßen Gegenwart oder an dem ewig Gestrigen hafteten, daß vielmehr alle großen Fortschritte der Gesittung aus einem kühnen und zähen Optimismus, die den Spott der Zweifler und Klügler herausforderte, geboren sind. Für Katholiken fällt dabei die Tatsache ins Gewicht, daß Papst Benedikt XV. von der Höhe seines geistlichen Amtes und mit der reichen Erfahrung des Diplomaten den Plan einer Friedensorganisation mit höchstem Ernst und Nachdruck verfolgt; das eingehende und liebevolle Studium der Friedensfrage und ihrer Möglichkeiten ist gewiß das mindeste, das wir unserseits dem Ansehen einer solchen Autorität schulden! Ferner sei erinnert an die bedeutsamen Antworten der Mittelmächte auf die päpstliche Friedensnote vom 1. August 1917, und besonders an die programmatische Rede des Grafen Czernin vom 2. Oktober 1917, die in einer für die meisten Politiker überraschenden Offenheit die Möglichkeit der fortschreitenden Abrüstung, des obligatorischen Schiedsgerichts und anderer Friedensgarantien erörterte. Die hervorragende Begabung und Staatskunst des Redners gibt auch diesen Äußerungen ein zu starkes Gewicht, als daß man sie mit dem Schlagwort der Utopie beiseite schieben könnte. Mit erfreulicher Wärme spricht sich auch v. Liszt, also ein kritischer Gelehrter, für die Erwartung aus, daß die Zukunft nach der angegebenen Richtung «alles übertreffen wird, was wir in den letzten Friedensjahren zu hoffen wagten». «Die Gedanken, die jahrzehntelang als utopistische Träumereien unbelehrbarer Schwärmer verlacht zu werden pflegten, sind heute zum Programm der führenden Staatsmänner bei uns wie bei den Gegnern geworden: Ein Friedensbund der Völker soll erstehen, der durch Ausbau der internationalen Schiedsgerichtsbarkeit die Beschränkung der Rüstungen ermöglicht und damit die verhängnisvollste Gefährdung des Friedens aus dem Wege räumt.»[1]

Der erwähnte «Kleinmut» und die «Unsicherheit» mancher moderner Kreise gegenüber dem Naturrecht rührt zum großen Teil daher, daß sie die Zurückführung des Rechts und der Ethik auf ein göttliches Urgesetz vermeiden wollen, daß

[1] v. Liszt, Das Völkerrecht IV.

sie überhaupt sich scheuen, in der Wissenschaft und in andern natürlichen Kulturgebieten von Gott, Religion und religiösen Dingen zu sprechen. Das gilt auch von Männern, die sich persönlich zum Gottesglauben bekennen. Die unglückselige, auf Fehlschlüssen und Mißverständnissen aufgebaute Scheidewand, die Kant zwischen dem religiösen und wissenschaftlichen Denken aufgerichtet hat, ist vor allem an dieser verzagten Haltung schuld. Und doch drängen alle Fragen der Metaphysik und Naturbetrachtung, der Ethik und Gesellschaftswissenschaft zu Gott als dem tiefsten Grunde der Seins- und Lebensordnung hin, in dem unser Erkennen und Wollen allein Einheit, Absolutheit und Ruhe findet. Im Lichte des Gottesgedankens, im Lichte der göttlichen Schöpfung und Zielbestimmung erscheint die ganze Menschheit als wesens-, stamm- und zielverwandt, empfängt das Völkerrecht die einheitlichste, sicherste und kräftigste Grundlage. Aber nur, wenn man diesen Gottesbegriff philosophisch auszudeuten versteht; wenn man die natürlichen, in Welt und Menschheit wirkenden Gesetze als Ideen Gottes anerkennt und durch ihre gedankliche Verwebung und Verfolgung einen Kosmos von Normen gewinnt, der das sittliche und soziale Handeln der Menschheit umfaßt und innerlich und wesenhaft bestimmt. Gelingt dies nicht, so kann sich gerade bei Männern in öffentlicher Stellung persönliche Frömmigkeit mit unsittlicher Politik, private Menschenfreundlichkeit mit politischer Härte und Grausamkeit gegen andere Völker in abstoßender Weise verbinden. Gerade für das Rechtsleben können bloße Gefühlsreligion oder ein streng biblischer Standpunkt in keiner Weise die vernunftmäßige Betrachtung und besonnene Deutung des Gotteswillens ersetzen. Ein Cromwell z. B. hat es fertig gebracht, mit seiner puritanischen Gläubigkeit und Gewissenhaftigkeit die furchtbarste, blutigste Mißhandlung Irlands zu vereinbaren. Und auch unserem Bismarck ist es nicht gelungen, seine eigenartige Religiosität mit einer grund-

sätzlich klaren und einwandfreien politischen Moral in Einklang zu setzen.

Anderseits ist die spekulative, ideologische Denkweise, mit der Hegel und andere Pantheisten den Gottesbegriff für das Staats- und Völkerleben fruchtbar zu machen suchten, ebensowenig imstande, das Viele zur Einheit, das Gärende und Widerstrebende zur Klarheit, Ruhe und Ordnung zu gestalten. Mit einem Schein von Wahrheit mag es noch gelingen, den Einzelstaat mit seiner festen Kultur und Rechtsordnung als sichtbar gewordene Vernunft, als eine geschichtliche Einkleidung der Gottheit hinzustellen. Aber sobald wir auf die Gesamtheit der Völker schauen, löst sich diese Einheit auf, stellt sich uns die Wirklichkeit nicht mehr als vernünftig, als Verkörperung der Idee dar. Die Nationen mit ihren Gegensätzen erscheinen als Trübungen und Zersplitterungen des Ganzen; statt der Vernunft herrschen Zufall, Willkür und ungeordnete Macht. Anderseits fühlen sich nun die Einzelstaaten vom monistischen Denken aus leicht als höchste Offenbarungen des Weltgottes. Daher überschätzen sie ihre Selbstgenügsamkeit, mißbrauchen sie ihre Macht; der Herrschaft des christlichen, überweltlichen Gottes entzogen, werden sie zu Verkörperungen dämonisch-unbändigen Naturlebens, überlassen sich naturhaftem Rassenstolz, entfesseln die ungöttlichen Mächte der Habsucht, der Lüge, des Hochmuts zu einer Höhe und aggressiven Gewalt, daß es der Menschheit wahrlich ob ihrer Gottähnlichkeit bange werden müßte! Wie schon früher gezeigt, kann ein Gott, der als unbestimmtes, abwandlungsfähiges Allwesen sich in den Erscheinungen der Weltgeschichte differenziert, keine sittliche Norm, keine sichere Grundlage einer rechtlichen Wertordnung bilden. In ihm ist nur die eine Idee des Seins bleibend und bedeutungsvoll; alle andern Ideen und Ziele, die wirklich charakteristischen, gestaltenden Ideen der Welt und der Geschichte, sinken zur bloßen Zeitlichkeit und Rela-

tivität hinab. So kann es dann freilich auch kein «ewiges Naturrecht» geben — das bloße Sein ist zu leer, als daß seine Ewigkeit uns sittlich-rechtlich etwas sagen könnte; es gibt nur ein «Naturrecht der jeweiligen Kultur», bei dem uns jeder Maßstab verloren geht, jede Möglichkeit, die roheste und gemeinste von der edelsten und höchsten Kultur zu unterscheiden. Wie Idee und Gesetz der Gerechtigkeit nach diesem Monismus nicht die Zeiten überdauern, beherrschen und richten, so können sie auch — bei der Kulturverschiedenheit gleichzeitiger Nationen — keinen einheitlichen Zusammenschluß der ganzen Menschheit bewirken. An die Stelle eines umfassenden, naturgesetzlich begründeten Völkerrechts tritt schließlich die Völkergeschichte, eine rein tatsächliche, die Einzelstaaten gebärende und verzehrende Entwicklung[1].

Nur der wahre Gott, — das ist ein Lieblingsgedanke des hl. Augustin — der als *bonum summum* nicht reine Möglichkeit, sondern höchste, aktuellste, lebendigste Wirklichkeit ist, und eine unendliche Fülle eigenartigster Schöpfungsideen in sich schließt, nur er gibt die wahre Erklärung der unermeßlich mannigfaltigen Naturwirklichkeit, nur er bildet auch den Urgrund einer ebenso mannigfach aufgebauten Ordnung von Lebens- und Kulturwerten. Nur ein Gott, der zugleich *bonum incommutabile* ist, unwandelbare, überzeitliche, in höchster Seinsvollendung strahlende Güte und Heiligkeit, kann das Streben und Ringen der Menschheit nach jenen Zielen verpflichtend anfeuern und hochhalten, kann es gegen die zur Veräußerlichung und Selbstzersetzung drängenden Triebe schützen und zusammenhalten. Das ersehnte «Überrecht» über den trennenden Rechten, Interessen und Kulturen der Völker, so innig es mit der wahren Natur des Menschen und der Dinge verwachsen ist, es hat doch seinen letzten Ursprung und Lebensgrund nur im lebendigen Gott der «Überwelt»!

[1] Schmid-Bäumker, Artikel Hegel im Staatslexikon II[3] 1205.

# Zur Einführung.

Man hat im Verlauf des Weltkrieges wiederholt von einem völligen Zusammenbruch des Völkerrechts gesprochen. Die Kriegsereignisse haben allerdings die Tatsache klargestellt, daß wichtige Gebiete und Grundlagen des Völkerrechts nur lückenhaft ausgebaut sind, und noch deutlicher, daß die praktische Politik und Kriegführung mancher Staaten unter dem Einfluß verhängnisvoller Zeitströmungen sich rücksichtslos über klare Gebote des Völkerrechts hinwegsetzt. Mehr und mehr haben aber die gleichen Ereignisse auch in allen sachverständigen Kreisen die Überzeugung hervorgerufen oder befestigt, daß das internationale Recht, weit entfernt, seine Bedeutung eingebüßt zu haben, gerade in der Zeit des Übergangs vom Weltkriege zur neuen Friedensordnung vor den wichtigsten und aussichtsvollsten Aufgaben steht, wie sie in solcher Größe bisher ihm niemals gestellt waren.

Damit es diesen Aufgaben gewachsen sei, muß das Völkerrecht selbst eine tiefere und festere Grundlage erhalten, als eine weitverbreitete rechtsphilosophische Richtung sie ihm geben konnte. Seine verpflichtende Autorität darf nicht ausschließlich auf den Staatswillen oder auf Herkommen, Macht und Interesse gegründet sein; sie muß in einer tieferliegenden sittlichen Notwendigkeit, in einem von Gott ausgehenden natürlichen und allgemeingültigen Rechte wurzeln. Ja, zu einer lebendigen und fruchtbaren Kulturmacht, einer dauernden Macht des Friedens und der Gesittung wird das Völkerrecht nur werden, wenn es, anknüpfend an unsere edelsten Überlieferungen, wieder engeren Anschluß sucht an die Ideen und Grundsätze über Recht und Staat, Arbeit und Gesellschaft, Nächstenliebe und Völkerfriede, die im Christentum ihren sichersten Halt haben.

Da sich heute bei allen Völkern das Bedürfnis und der Wille herausgestellt hat, ihre gegenseitigen Beziehungen nicht mehr allein der Kunst der Staatsmänner und Diplomaten und der Wissenschaft der Rechtsgelehrten anzuvertrauen, vielmehr Politik und Rechtswissenschaft in engere Fühlung zu setzen mit dem Volksbewußtsein, der öffentlichen Meinung, dem allgemeinen Wirtschafts- und Gesellschaftsleben, so wird es auch für den Eindruck und Erfolg einer Erneuerung des Völkerrechts von Wichtigkeit sein, daß ihre Gedanken über den Kreis der Fachmänner und Gelehrten hinaus in weitere Kreise der Gebildeten dringen, daß ihre Ziele und Auf-

gaben allen zur Mitarbeit an der Auslandspolitik Berufenen in mannigfacher Beleuchtung, auch unter ethischem, sozialem, wirtschaftlichem Gesichtspunkte usw., dargestellt werden.

Erwägungen dieser Art haben die Geschäftsführung des «Arbeits-Ausschusses zur Verteidigung deuscher und katholischer Interessen im Weltkrieg» im November 1917 veranlaßt, eine Kommission für christliches Völkerrecht zu bilden und eine zwanglose Serie von Schriften zum Wiederaufbau der Rechts- und Friedensordnung der Völker ins Auge zu fassen. Selbstverständlich sollte jede unmittelbar auf die Gestaltung der Friedensschlüsse sich beziehende Tätigkeit vom Arbeitsgebiet der Kommission ausgeschlossen sein. Mitbestimmend für jenen Entschluß war die Erkenntnis, daß die Katholiken des Auslandes in den letzten Jahrzehnten die Pflege des Völkerrechts eifriger betrieben haben als die deutschen Katholiken, was naturgemäß unter den heutigen Verhältnissen zu einseitigen, für Deutschland nachteiligen Schlüssen und Folgen führen kann; nicht minder aber die Tatsache, daß die wissenschaftliche Vergangenheit des Katholizismus, wie Gelehrte ersten Ranges anerkennen, für das Völkerrecht bedeutende, meist noch ungehobene Schätze aufweist, deren Erschließung und zeitgemäße Ausmünzung im allgemeinen Interesse der Wissenschaft und Kultur sehr zu wünschen ist.

Wir dürfen es als besonders günstige Vorbedeutung für die Zukunft unseres Unternehmens auffassen, daß der erhabenste Förderer und Freund der christlichen Völkereinheit, Papst Benedikt XV., auf eine Mitteilung des Herrn Kardinals v. Hartmann hin unter dem 30. Dezember 1917 seine freudige Anerkennung zur Gründung der Kommission ausgesprochen hat mit dem Segenswunsche, die geplante Arbeit möge eine «um so wertvollere und wohltätigere Wirkung ausüben in den gegenwärtigen Völkerwirren, in denen es besonders nottut, die Grundsätze der christlichen Moral, von denen allein das menschliche Recht sich Festigkeit und Kraft versprechen kann, ins rechte Licht zu setzen und in ihrem Werte darzustellen».

Die genannte Kommission setzt sich aus folgenden Herren zusammen: dem Vorsitzenden des Arbeitsausschusses, Universitätsprofessor Prälat Dr. Joseph Mausbach in Münster (als Vorsitzenden), Universitätsprofessor Dr. Godehard J. Ebers in Münster (als Sekretär), Universitätsprofessor Geh. Hofrat Dr. Konrad Beyerle in München, Redakteur Dr. Joseph Froberger in Bonn, Universitätsprofessor Dr. Peter Klein in Königsberg, P. Heinrich Pesch S. J. in Berlin.